



Universidade de Brasília
Departamento de Filosofia

João Paulo Uchoa Zica

Um Olhar Deleuziano Sobre os Direitos Humanos

2013

João Paulo Uchoa Zica

Um Olhar Deleuziano Sobre os Direitos Humanos

Monografia apresentada à Banca Examinadora do Departamento de Filosofia como requisito à obtenção do título de Graduação do Curso de Filosofia da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Gontijo

Brasília, Dezembro de 2013

João Paulo Uchoa Zica

Um Olhar Deleuziano Sobre os Direitos Humanos

Monografia apresentada à Banca Examinadora do Departamento de Filosofia como requisito à obtenção do título de Graduação do Curso de Filosofia da Universidade de Brasília.

Aprovado por:

Prof. Dr. Pedro Gontijo
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento.
Universidade de Brasília

Brasília, Dezembro de 2013

*Dedico esta Monografia à Dona Anita, a
ausência que se tornou a presença mais
constante em minha vida.*

Agradecimentos

A meus tios, Roberto e Antônia, por seus cuidados, carinho e afeto que se se fizeram tão importantes nas horas mais difíceis.

À minha irmã Rhay, por seu constante zelo e dedicação, sem os quais espaços vazios teriam se tornado ainda mais dolorosos.

À minha namorada Suzana, por seu amor, cumplicidade e compreensão, que transformam cada instante em algo único.

A meu amigo Luísmar, que com sua ajuda tornou muito mais fácil a conclusão deste trabalho.

A meu orientador e amigo Pedro, por seus direcionamentos, não apenas neste trabalho, mas principalmente em minha relação com a docência.

Resumo

Ao escrevermos acerca de Deleuze e sua relação com os Direitos Humanos, temos de ter sempre em mente que em nenhum momento o filósofo escreveu algo especificamente sobre esta questão, deixando pistas sobre essa problemática ao longo de toda sua filosofia. Em uma entrevista concedida à jornalista Claire Parnet em 1988 temos a seguinte crítica: “Eu sempre fui um apaixonado pela jurisprudência. Se não tivesse feito Filosofia, teria feito Direito. Mas não Direitos Humanos. Teria feito jurisprudência, porque é a vida! Não há direitos humanos, há direitos da vida”. Neste trabalho buscaremos demonstrar que a partir de um olhar deleuziano sobre a noção de Direitos Humanos, encontramos um conceito vazio e distante da realidade, incapaz de cumprir com aquilo que busca abarcar. Para isto, faremos uma breve introdução ao pensamento político de Deleuze e a sua forma de fazer filosofia, passando por uma pequena antologia dos Direitos Humanos e, por fim, as bases que permitiram a Deleuze elaborar sua crítica a este conceito. Assim, podemos compreender o posicionamento deleuziano acerca dos Direitos Humanos como uma busca pelo estabelecimento de instituições que efetivamente possam garanti-los, em outras palavras, abandonar metanarrativas feitas através de um decalque que nada possibilita aos seres humanos que estão em condições de limitação.

Palavras-Chaves: Deleuze; Direitos humanos; Jurisprudência; Discurso vazio; Direitos efetivos; Pensamento político.

ABSTRACT

In writing about Deleuze and his relation with human rights, we must always keep in mind that at no time the philosopher wrote something specifically about this issue, leaving clues about this problem throughout his philosophy. In an interview with journalist Claire Parnet in 1988 we have the following criticism: "I have always been passionate for jurisprudence. If I had not done Philosophy, would have done Law. But not Human Rights. Would have done jurisprudence, because it is the life! There aren't human rights, are rights of life." In this work we seek to demonstrate that from a look on the deleuzian notion of Human Rights, we found an empty concept distant from reality, unable to fulfill that which seeks to embrace. For this, we will make a brief introduction to the political thought of Deleuze and his way of doing philosophy, passing a small anthology of Human Rights and, finally, the foundation that allowed Deleuze elaborate his critique of this concept. Thus, we can understand the deleuzian positioning on Human Rights as a quest for the establishment of institutions that can effectively enforce them, in other words, abandon metanarratives made through a decal that makes nothing possible to humans who are in conditions of limitation.

Keywords: Deleuze; Human Rights; Jurisprudence; Empty Speech; Effective Rights; Political thought.

SUMÁRIO

1.	Noções históricas e a insuficiência do que aí está.....	8
2.	O pensamento filosófico político de Gilles Deleuze.....	16
	i) Filosofia (des)territorializada.....	19
	ii) A Máquina de Guerra.....	21
	iii) O desejo.....	22
	iv) O rizoma.....	23
	v) A noção de nomadologia.....	25
3.	Deleuze: um pensador antidemocrático?.....	29
4.	A crítica (parte a).....	37
5.	A crítica (parte b).....	43
6.	Conclusão.....	48
	Referências Bibliográficas.....	51

1. Noções históricas e a insuficiência do que aí está.

Antes de iniciarmos o debate central deste trabalho, seria proveitoso olharmos por uma pequena curva, ou mesmo uma nova porta, para que possamos ter melhores instrumentos para o debate deste trabalho. Nesta seção iremos tomar breves notas históricas sobre o tema do nosso trabalho, bem como os fundamentos e os vários modos que os direitos foram construídos em algumas sociedades. Parte desta pequena introdução se faz necessária para que possamos compreender o funcionamento dos conceitos que são apresentados por Deleuze como inoperantes e vazios.

O fenômeno do direito, por mais que possua um conceito aberto e relativamente vago¹, pode ser encontrado ao longo de todo o processo de desenvolvimento das sociedades humanas. Tendo em vista a grande seara de grupos étnicos, sociedades, estados ou nações que contribuíram, direta ou indiretamente, para a formação do que se chama de 'sociedade contemporânea', somos obrigados a trabalhar com as influências de apenas algumas destas várias fontes. Para as análises feitas do decorrer deste capítulo utilizaremos como fonte primária o livro organizado por Micheline R. Ishay que, possuindo vários textos originais e comentários acerca dos princípios históricos dos Direitos Humanos, oferece uma visão panorâmica e detalhada do tema em questão que nos permitirá ter maior embasamento para a continuidade de nossa discussão. O critério de seleção com certeza pode parecer arbitrário (e como toda a visão acerca de qualquer tema, possui certo verniz), mas infelizmente, em uma pesquisa de pouco fôlego dificilmente poderíamos tratar do modo completo todas as influências que dão base à noção e a prática do direito.

Tradicionalmente o Código de Hamurabi é tido como um dos documentos mais antigos que em que podemos encontrar a tentativa de normatizar e controlar a conduta humana. Este documento não somente carrega uma clara série de direitos e restrições aos membros da sociedade², mas também prevê as punições que

¹ O conceito apresentado no capítulo anterior é apenas mais um dentre uma miríade de conceitos desenvolvidos dentro da própria ciência do direito e, devido aos nossos interesses neste trabalho, teremos de abdicar de um debate mais profundo.

² Algumas dessas sanções previam o mesmo princípio que posteriormente veio a ficar conhecido como Lei de Talião.

seriam impostas a todos aqueles que transgredissem as regras transmitidas. Segundo recentes pesquisas arqueológicas esse monumento teria sido ditado pelo próprio imperador Hamurabi por volta do ano 1700 a.C. e posto em praça pública para que todos os membros da sociedade pudessem ter acesso. O fato de ter sido posto em um local pretensamente disponível a todos denota uma característica semelhante às constituições modernas que expressam a tentativa de dar ao cidadão o conhecimento das leis as quais está subordinado, informando-lhe seus direitos e suas obrigações. Entretanto, cabe notar que o simples fato de estar disponível em uma área pública não garante que este código está disponível para todos. Neste caso, a alfabetização pode tornar-se uma barreira tão intransponível como qualquer muro. Daí a necessidade, fortemente defendida na contemporaneidade por alguns educadores, de que todos os indivíduos tenham acesso à educação básica que lhes permita compreender e utilizar os códigos utilizados pelas sociedades³. Por mais que o Código de Hamurabi não tenha sido uma das grandes fontes tomadas para a construção dos códigos normativos modernos, suas respectivas constituições ou mesmo para a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, é razoável supor que este código tenha exercido alguma influência sobre os códigos de várias sociedades antigas com que tiveram certo contato, chegando a influenciá-las até mesmo a constituírem um código escrito ou disponível em áreas públicas.

Tendo em vista os códigos normativos contemporâneos, é visível a influência histórica da Bíblia na criação de vários deles pois, apesar de vários estados contemporâneos, principalmente os ocidentais, declararem-se laicos, vemos que a influência da Bíblia não foi, e dificilmente será, apagada dos códigos normativos ocidentais. Tomando como exemplo a constituição brasileira, a despeito de esta declarar-se laica, em seu preâmbulo ela carrega a frase “(...) promulgamos, sob a proteção de Deus (...)”. Apesar de ser possível dizer que a intenção de Jeová não fosse o de normatizar a conduta humana tal como se faz nas constituições modernas, sendo apenas um desejo de como o criador espera que suas criaturas atuem na criação, ainda assim, vemos na Bíblia, especialmente no Velho Testamento, um norteammento das ações humanas a partir do momento que é dito o que é bom frente a seus olhos e o que está de acordo com sua vontade. A Bíblia

³ Tomando como o exemplo Brasil, temos o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, segundo o qual a própria educação em Direitos Humanos é condição necessária e indispensável para a sua plena realização.

carrega em seu próprio âmago o desejo de direcionar a conduta humana, não sendo surpresa que em inúmeras passagens temos as ordens expressas de Jeová ou, em outros, as ordens de seus profetas inspirados pela graça divina. Um dos trechos mais emblemáticos encontra-se em Êxodo, 20 onde estão os conhecidos Dez Mandamentos. Aqui temos, entre outros, os seguintes princípios: “Não matarás”; “Não roubarás”. No primeiro mandamento divino temos o princípio, traduzido em termos modernos, de que todo o homem não poderá ser privado de sua vida – salvo exceção frente quando vontade divina assim decidir; Na última ordem, temos o direito tido como pretensamente universal pelas sociedades burguesas de que os homens não podem ter sua propriedade privada alienada contra sua vontade. Logicamente, isto não aponta que estes trechos da Bíblia são os únicos responsáveis pelos valores contemporâneos de não matar ou não roubar. Porém, seria negligência negar o grande poder que tiveram na construção dos códigos normativos contemporâneos, mesmo naqueles que expressam a laicidade⁴.

Os gregos, apesar de não possuírem um texto ou lei comum que expressasse e normatizasse toda a ação das comunidades gregas ou não-gregas, manifestavam claramente em sua cultura a ideia de que existem certas ações que são desejáveis e outras que são inaceitáveis⁵. Cabendo assim à sociedade impor sanções, ou seguir as prescritas pelos deuses, para aqueles que não respeitassem os valores morais socialmente estabelecidos. Tomando como ponto exemplar desse espírito o livro IV da *Política* de Aristóteles, vemos o seguinte trecho “Qual é, porém, a melhor constituição, e qual é o melhor modo de vida para a maior parte das cidades e dos homens (...) um modo de vida capaz de ser partilhado pela maioria dos homens?”. Aqui podemos ver claramente o desejo de constituir uma sociedade onde cada indivíduo teria suas ações limitadas pela lei, cada cidadão sendo protegido da vontade desenfreada de outros, tendo direitos inerentes que garantiriam uma vida satisfatória desde que fossem seguidos por todos da sociedade. Aristóteles é mais um dos representantes gregos do desejo de construir regras e direitos, porém não é o único, e tampouco a forma escrita é a única forma de normatização. Poderíamos falar ainda de Homero, que mesmo não tendo proposto uma constituição ou nos

⁴ Cabe notar que esse não é o único livro religioso que exerce influência nas constituições atuais, entretanto a Bíblia parece não ter sido capaz de influenciar os estados de tradição cristã tanto quanto o Corão em estados de tradição muçulmana.

⁵ Em *Édipo Rei* escrito por Sófocles temos o exemplo emblemático do incesto que é caracterizado como contrário a natureza humana.

deixado diretamente escrito seus poemas, mostrava na atitude de seus heróis e deuses o modo de vida que seria desejável ao homem; teríamos Sólon, pensador e legislador que figura entre os mais influentes da Grécia; Sócrates representa ainda a figura do indivíduo que por reconhecer a sociedade como fonte geradora de direitos e deveres aceita a pena capital que lhe é imposta, porém apesar de Sócrates reconhecer que Atenas, como um grupo, teria o direito de condená-lo a cicuta, o filósofo reconhecia a lei dos deuses como superior a esse grupo, que seria em última instância a geradora das leis de relação entre os homens, dando origem assim aos direitos dos indivíduos. A lista de pensadores gregos que influenciaram a noção de direito é sem dúvida extensa, sendo talvez impossível tratar de modo justo a todos eles.

Os romanos são, sem dúvida, grande fonte de referência para a construção da noção moderna de direito e de normatização. Não somente legislaram sobre os direitos dos próprios romanos, mas também legislaram sobre os direitos daqueles povos que conquistaram, cabendo-lhes não apenas obrigações em relação ao seu dominador, mas também direitos que deveriam ser preservados ou adquiridos. Temos como exemplo desta prática o direito de cidadania romana para alguns membros das sociedades conquistadas; o direito destas sociedades de manterem seus deuses desde que reconheçam a divindade dos deuses romanos. Nessa última situação vemos como emblemático o caso dos cristãos, que se negando a reconhecer as divindades romanas, acabaram por ser perseguidos durante os primeiros séculos da Igreja. Com o código Justiniano nascido no início do século VI D.C., ou seja, após a queda do Império Romano do Ocidente, temos a grande compilação das várias constituições praticadas durante a época do Império. Sua noção de direito baseado em princípios que seriam lógica e cronologicamente anteriores as leis atravessaram todo o período medieval, por vezes mesclando-se com o direito consuetudinário. O espírito deste código se manteve presente em várias constituições europeias contemporâneas, influenciando também as constituições latino-americanas, entre elas a brasileira.

Com o surgimento da Idade Moderna, especialmente a partir do século XVII⁶, começam a surgir na Europa vários movimentos que buscavam, de uma forma ou de outra, retirar o poder das antigas classes dominantes e transferi-lo para a nova

⁶ Na Inglaterra tivemos já em 1215 a Carta Magna que de certa forma representa parte do movimento que viria a acontecer em boa parte da Europa ocidental nos séculos seguintes.

classe que se consolidava. Com a alteração da fonte de poder social, buscou-se alterar também a fonte e a justificação do direito. Assim em 1689 surge na Inglaterra a Declaração Inglesa dos Direitos, os fatores históricos que levaram a criação desta carta são incrivelmente complexos, e infelizmente somos obrigados, devido à brevidade deste trabalho, deixá-los de lado. Porém, cabe notar que a intenção dessa carta era afirmar a existência de direitos que se estenderiam a todos os ingleses, mais ainda, nessa carta aparece claramente o princípio liberal de que os indivíduos são portadores de direitos invioláveis que devem ser protegidos pelo Estado, sendo o direito a vida o mais fundamental de todos⁷. O poder absolutista, tão desejado por déspotas dessa época, era legalmente extinto da Inglaterra, fazendo com que a coroa submetesse parte de seu poder ao Parlamento. Este por sua vez, dizia a Carta, não seria controlado pelo monarca, mas sim “que devem ser livres as eleições dos membros do Parlamento” (ISHAY, 1997, p.73), as obrigações e os direitos passavam a ter ancoradouro legal, possuindo assim uma possível, mas não determinante, fonte de criação de jurisprudência.

Juntamente com o pensamento iluminista nascido no século XVII e consolidado no século XVIII, surge a Revolução Francesa, revolução esta que é vista por muitos como uma das maiores fontes de valores morais e ideológicos da atual sociedade ocidental⁸. Pode-se dizer ainda que parte da grande contribuição desta revolução foi o surgimento de uma das primeiras tentativas de estabelecer direitos comuns a todos os seres humanos, não se restringindo, tal como os códigos anteriores, a tratar seus cidadãos como portadores de direitos exclusivos frente aos direitos de outros povos. Surge nessa época a Declaração dos Direitos do Homem, primeiro documento que visava garantir iguais direitos para todos os homens, independentemente do local ou família que tenha nascido. Temos também a ideia de que, diferentemente do que havia sido pregado anteriormente, as desgraças que afligem o ser humano não são causadas por uma condição imanente do gênero humano ou por vontade divina, mas que “o esquecimento ou o desprezo dos direitos

⁷ Nesse período encontramos os direitos que historicamente ficaram conhecidos como os direitos de primeira geração, individuais e de caráter negativo em relação à ação do Estado. Estes direitos, apesar de serem tomados como básicos para os Direitos Humanos também são tomados como insuficientes para garanti-los (COMPARATO, 1997)

⁸ Vários filósofos dessa época e de épocas imediatamente posteriores reconheceram a importância dos novos sistemas e compreensões de mundo que surgiam e guiavam o comportamento humano, entre eles podemos citar Kant, Rousseau, Voltaire, Hegel, Fichte, Locke, Espinoza, Hume, entre vários outros.

do Homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos governos” (ISHAY, 1997, p. 243). Como coroação de um movimento liberal-burguês, sem dúvida restaram impressos os valores de propriedade privada e de individualismo acerca da liberdade já desenvolvidos em movimentos anteriores, não havendo aqui um delineamento claro daquilo dos direitos que viriam a surgir posteriormente, os chamados direitos sociais ou de terceira geração.

Na primeira metade do século XX a humanidade, e mais precisamente a população europeia, presenciou, participou e foi vítima de algumas das maiores atrocidades já cometidas na história humana. Se durante a Primeira Grande Guerra os números de mortos foram incompreensíveis para seus contemporâneos acostumados a contar os mortos por batalhas, em no máximo, casa das unidades de milhar, durante a Segunda Guerra estes mesmos números foram facilmente superados, elevando a quantidade de mortos em batalhas para números nunca antes pensados. O uso das novas tecnologias, que durante certo tempo se acreditou serem capazes de curar todas as mazelas humanas, possibilitou a racionalização de verdadeiras fábricas de defuntos. Mesmo aqueles que não estavam nos campos de batalhas poderiam se tornar vítimas de bombardeios a qualquer momento através de armas com alcance e poder de destruição nunca imaginados pelo homem comum daquela época. As razões para o surgimento destas guerras, bem como suas consequências, são constantemente alvo de uma tentativa de releitura e, a depender do direcionamento de quem a analisa, são classificados e reclassificados como obra de esta ou aquela matriz ideológica. Independentemente da ideologia por trás destas releituras, o ponto comum é que a humanidade não saiu imaculada destes acontecimentos. Após a rendição de todas as potências do Eixo⁹ a humanidade viu-se frente as vítimas, e o pior, viu-se frente ao medo de que estas atrocidades voltassem a ocorrer. O medo de Hitler estava não apenas no que ele havia feito, mas também naquilo que havia inspirado a ser feito novamente. Mesmo Deleuze que era apenas um jovem quando a Segunda guerra eclodiu é capaz de expressar parte do sentimento que imperava por aquilo que havia acontecido.

⁹ A rendição do Japão, incondicional a todos os termos dos americanos, representa um dos casos de maior expressão desta guerra. As bombas lançadas sobre as cidades de Hiroshima e Nagasaki representavam aquilo que seria o terror de todas as gerações seguintes: Uma hecatombe nuclear onde as duas grandes superpotências aniquilariam a maior parte, se não toda a vida humana durante sua corrida por superar o modelo econômico político de sua adversária.

Certamente, não há razão para acreditar que não podemos mais pensar depois de Auschwitz, e que somos todos responsáveis pelo nazismo, numa culpabilidade malsã que, alias, só afetaria as vítimas. Primo Levi diz: não nos obrigarão a tomar as vítimas por algozes. Mas o que o nazismo e os campos nos inspiram, diz ele, e bem mais ou bem menos: "a vergonha de ser um homem" (porque mesmo os sobreviventes precisaram compactuar, se comprometer...). Não são somente nossos Estados, e cada um de nós, cada democrata, que se acha, não responsável pelo nazismo, mas maculado por ele. Há catástrofe, mas a catástrofe consiste em que a sociedade de irmãos ou de amigos passou por uma tal prova que eles não podem mais se olhar um ao outro, ou cada um a si mesmo, sem uma "fadiga", talvez uma desconfiança. (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p 137)

Após todos estes acontecimentos, surgiu na Europa um grande corpo político que buscava, entre outras coisas, impedir que o mundo se visse novamente naquilo que haviam acabado de passar. Através ONU buscou-se criar leis, regimentos e direitos para todos os homens, nesse momento histórico, mais precisamente em 10 de dezembro de 1948, surge Declaração Universal dos Direitos Humanos, representando uma tentativa de não apenas superar o fantasma do fascismo, mas também garantir que, a partir daquele momento, a humanidade como um todo passaria a ser verdadeiramente responsável por aqueles que se encontravam em situações de diminuição de vida.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, como se pôde ver até aqui, possui grande variedade de influências históricas¹⁰. Isso não significa dizer que esta declaração foi uma sequência lógica dos acontecimentos anteriores, encontrando assim algo como uma teleologia histórica neste documento, porém nos ajuda a compreender parte das concepções que lá estão expressas. Um dos grandes pilares que tentam sustentar o conceito dos direitos humanos atuais é a noção de dignidade, o artigo 1º diz que "Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade". Segundo Comparato a dignidade é a fonte justificadora de todos os discursos atuais sobre a noção de direitos do homem (COMPARATO, 1997, pág. 8), mas o que significa dizer que o ser humano deve ter a sua dignidade como fundamento de seus direitos? Estaríamos aqui elaborando novas classes de conceitos abstratos que se aplicam a todos e a ninguém? Questões como essas devem guiar qualquer trabalho acerca dos direitos humanos,

¹⁰ As referências trabalhadas não são de modo algum esgotadoras, teríamos uma grande miríade de povos, códigos e leis que poderiam ter sido citadas, sendo que mesmo as que foram citadas demandariam cada uma, pesquisas a parte para que suas influências no pensamento ocidental pudessem ser minimamente trabalhadas.

sendo esse, portanto, a questão que Deleuze pode nos ajudar a compreender. Segundo o filósofo, que toma a posição de ir contra a noção de uma dignidade pré-existente, “a sociedade não pode garantir direitos preexistentes: se o homem entra em sociedade, é justamente porque ele não tem direitos preexistentes” (DELEUZE, 2001, p. 30). Tomando esse ponto de partida, podemos dizer que seria mais útil para o estabelecimento de verdadeiros Direitos Humanos compreendermos que a luta por estes não se trata de fundá-los em noções que na realidade são posteriores ao seu surgimento, mas sim de que essa é a criação e manutenção de direitos, independentemente de conceitos anteriores.

2. O pensamento filosófico político de Gilles Deleuze

A relação que Gilles Deleuze estabeleceu com os Direitos Humanos pode, antes de tudo, ser compreendida como uma relação eminentemente política. Esta relação se manifesta no modo que este conceito se apresenta – ou busca se apresentar – e o modo que se desenvolveu e ainda se desenvolve. É necessário ter em mente que os Direitos Humanos, como qualquer outra realidade histórica, não pode ser tomado como plenamente acabados e/ou imutáveis. Neste sentido, podemos dizer que os Direitos Humanos ainda estão sendo desenvolvidos, seja no seu caráter de elaboração, seja no seu caráter de aplicação. Prova disso é o constante conflito entre direitos sociais e individuais que, por vezes, são intercaladamente tomados como prioritários dentro de diferentes contextos ou sociedades, mesmo entre aquelas que são signatárias da carta de Declaração Universal dos Direitos Humanos. Isso significa que em Deleuze não temos uma relação política em qualquer sentido, mas em um sentido próprio, em um sentido criador, ou o que talvez possamos chamar de pontualmente agenciador¹¹. Dizemos isso, pois nos parece que o modo de relação com a filosofia nunca é para ele atividade de contemplação.

O filósofo é o amigo do conceito, ele é conceito em potência. Quer dizer que a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos. (...) Ela [a filosofia] não é contemplação, pois as contemplações são as coisas elas mesmas enquanto vistas na criação de seus próprios conceitos. Ela não é reflexão, por que ninguém precisa de filosofia para refletir sobre o que quer que seja: acredita-se que dar muito à filosofia fazendo dela a arte da reflexão, mas retira-se tudo dela, pois os matemáticos como tais não esperaram jamais os filósofos para refletir sobre a matemática, nem os artistas sobre a pintura ou a música; dizer que eles se tornam então filósofos é uma brincadeira de mau gosto, já que sua reflexão pertence à sua criação respectiva. E a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o “consenso” e não o conceito. (Deleuze e Guattari, 1997, p.13).

¹¹ Assim, podemos dizer que parte da aversão de Deleuze ao conceito de Direitos Humanos seja justamente sua pretensão de servir especificamente para nada, pois ao tentar se apresentar para o universal, este conceito acaba por cair no vazio “O horizonte político, no sentido amplo do termo, atravessa o pensamento de Gilles Deleuze e seu trajeto intelectual é pontuado por engajamentos. No entanto, sua posição difere-se daquela do intelectual engajado, porta-voz da justiça, frente à razão de Estado, à maneira de Sartre, durante o mesmo período. Ou melhor, ele seria um intelectual específico, tal como o definiu seu amigo Foucault, ou seja, ele colocaria suas competências a serviço do espaço público [específico]” (DOSSE, 2010, p. 152).

Como é ressaltado por Dosse (2010), não encontramos em Deleuze um pensador que se pretenda universal, ou ainda que de algum modo possa dar conta de explicações totalizantes acerca das sociedades e de suas mazelas. Ao contrário, o que encontramos é um filósofo claramente avesso a este tipo de pensamento, podendo ser classificado mais justamente como defensor do que podemos chamar de uma filosofia nômade. Ora, Deleuze não se contentou apenas em contemplar o conceito de política – caso se resumisse a esta contemplação, diria o próprio filósofo, estaria fadado a se tornar conceito vazio e inoperante. Portanto, tornou-se necessário ir além, tornou-se necessário, em seu próprio sentido, criar. Somente a partir disto é possível compreender o fato de que como “indivíduos ou grupos, somos feitos de linhas, e tais linhas são de natureza bem diversa” (DELEUZE; PARNET, 1998, p 101)¹².

Assim, o envolvimento de Deleuze com a política deve ser tomado principalmente como uma relação ativa e engajada, não se trata apenas de analisar e propor teorias sobre desigualdades e opressões. Trata-se primeiramente de fazer e como fazer política com vistas às questões que não estão necessariamente associadas por qualquer tipo de fio ideológico, mas que ainda assim carecem de ações transformadoras.

Tomar tal posição não significa afirmar a existência de uma ruptura entre o Deleuze que produziu filosofia e o que produziu engajamentos políticos, antes, significa que ambos são partes, talvez rizomáticas, do mesmo indivíduo. Sintomas dessa posição político-filosófica podem ser vistas no envolvimento do filósofo com Maio de 68 e seus desdobramentos, a posição imediata frente aos movimentos desse período é representativa de seu engajamento, Deleuze não somente foi um dos poucos professores universitários que aderiu prontamente aos movimentos estudantis como foi o único do professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Lyon presente no movimento (DOSSE 2010); seu envolvimento com o GIP (Grupo de Informações sobre Prisões) fundado por Foucault; sua posição

¹² A compreensão de que não somente os devires individuais, mas também os históricos e revolucionários são feitos destas mesmas linhas de natureza diversa, constituem parte das discordâncias de propostas políticas entre Deleuze e seu amigo Foucault: “Esta e mesmo uma de nossas diferenças com Foucault: para ele o campo social era atravessado por estratégias, para nos ele foge por todo lado. Maio de 68 foi um devir fazendo uma irrupção na história, e é por isto que a história o compreendeu tão mal, e a sociedade histórica tão mal o assimilou” (ESCOBAR, 1991 p. 26-27).

frente à repressão italiana de 1978 aos grupos de extrema-esquerda; seu envolvimento com a causa palestina¹³, entre outros movimentos sociais nos quais tomou parte. Todavia, o modo como participou destes movimentos não se deu por um desejo de liderança pessoal, tampouco de que as mudanças viessem diretamente de suas mãos. Como é ressaltado por Deleuze, seria impossível que ele, como um intelectual, se apresentasse como consciência de algum grupo ou indivíduo. De fato, em boa parte de sua vida, Deleuze optou por construir sua filosofia distante dos holofotes midiáticos e de lideranças sobre grupos. Em uma conversa com Foucault publicada em março de 1972 podemos ver claramente o raciocínio político que irá refletir em sua posição acerca dos Direitos Humanos:

Não havia aplicação, nem projeto de reforma, nem pesquisas no sentido tradicional [no GIP]. Havia uma coisa totalmente diferente: um sistema de revezamentos em um conjunto. Uma multiplicidade de componentes ao mesmo tempo teóricos e práticos. Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós somos todos grupos pequenos. Não existe mais representação, só existe ação: ação e teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede (FOUCAULT, 1989, p. 70).

Segundo Patton (2011), a filosofia de Deleuze é marcadamente política no sentido de criação e da tentativa de legitimar novas possibilidades sociais, buscando deixar para trás as antigas estruturas dicotômicas de políticas liberais ou políticas marxistas¹⁴. Compreender a filosofia como criação de novos conceitos permite, segundo Deleuze, formas irregulares e locais de fazer política, não necessariamente comprometidas com esta ou aquela teoria política tradicionalmente tomada como ponto de partida. Esta forma de pensar pode ser compreendida como a possibilidade de que os agentes e devires envolvidos nas mais variadas situações tenham reconhecida sua legitimidade como agentes políticos criadores. De certa forma, este pensamento busca reconhecer as variadas formas de existência como não resumidas ou limitadas a conceitos preexistentes, assim, permite-se compreender a

¹³ A primeira intervenção pública de Deleuze no debate sobre a causa palestina surgiu em forma de um artigo publicado no *Le Monde* em abril de 1978.

¹⁴ Isto não significa que Deleuze seja um pensador anti-ideológico ou que não tenha assumido posições políticas. De fato, Deleuze pode ser classificado como um pensador de esquerda, porém não no sentido tradicional deste termo, mas no sentido de que ser de esquerda é, antes de tudo, reconhecer-se como minoria frente ao padrão.

política como um devir que não está previamente agendado. Em outros termos, podemos encontrar em Deleuze uma filosofia política construída a partir das noções de: i) nomadologia; ii) filosofia (des)territorializada¹⁵; iii) desejo; iv) rizoma; v) máquina de guerra. Estas noções são centrais da obra deleuziana, carecendo desde já de um pequeno esclarecimento que nos permita continuar a discussão de modo mais embasado:

- i) Através do conceito de território, no sentido filosófico, Deleuze parece querer apontar para algo semelhante às estruturas subterrâneas que dão sustentação a um prédio. Em outras palavras, podemos dizer que o território filosófico é o lugar histórico-geográfico no qual o conceito busca suas referências ou fundações e, a partir dele, se constrói e se relaciona com o que foi estabelecido antes de seu surgimento. Entretanto, o conceito não pode se confundir com sua referência e tampouco podemos crer que ela o determina de modo aporético. O território filosófico limita-se tão somente a ser o local onde o conceito está, mas não existe relação de identidade entre eles (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 114), pois o conceito e seu território não devem ser tomados como o mesmo. Indo além, não se pode esperar que os territórios sejam sempre os mesmos de outrora ou mesmo que a filosofia se mantenha sempre no mesmo território: assim, ela percorre os diferentes territórios de acordo com suas necessidades e possibilidades. Nesse sentido uma filosofia política que tome como base o conceito de deleuziano de territorialização precisa constantemente estar disponível a novos territórios, precisa perceber que seus engajamentos não são universais ou eternos, mas tão somente locais e históricos, que são construídos ou destruídos a partir de onde se encontram e não de um local onde desejam se encontrar ou qual acredite estar em todos os cantos. Aqui, como em várias outras partes

¹⁵ Deste conceito Deleuze lança mão do jogo chinês Go, e em sua oposição toma como conceito o Xadrez. O filósofo busca mostrar que por possuírem estruturas e regras fundamentalmente diferentes, o Go pode ser compreendido como um jogo que constantemente territorializa e desterritorializa um espaço de acordo com as necessidades, ocupando-o e estabelecendo-se de diferentes formas. O Xadrez por sua vez apenas codifica e descodifica, sem necessariamente tornar aquele espaço território de seu exército.

do pensamento deleuziano, o que está apontado é a necessidade de reconhecimento do *micro* como tão legítimo quanto o *macro*:

Eles [Deleuze e Guattari] estão menos interessados na justificação ou a captura do poder do Estado do que nas mudanças qualitativas na identidade individual e coletiva que ocorrem ao lado ou sob o domínio de política pública: o que eles se referem como micro em oposição à política macro. No contexto de sua máquina ontologia social e sua preferência por movimentos minoritários definidos em oposição a formas majoritárias de controle social (Patton, Paulo. 2007, p. 2)

Diferentemente de boa parte dos pensadores que possam ser enquadrados como pensadores políticos, Deleuze não ignora os potenciais de ações que não estejam voltadas para ‘grandes questões’ ou para a ‘estrutura última do problema’. Parece-nos que durante boa parte do século XX as questões filosófico-políticas trabalhadas sempre buscaram justificar-se frente a grandes temas, de modo que as questões pontuais aparecem muito mais como questões secundárias ou mesmo desimportantes. Nesse aspecto, Deleuze nos acena com a possibilidade de compreender os pequenos temas como legítimos e que não estão necessariamente subordinados a qualquer outro. “Nada de agenciamento sem território, territorialidade, e reterritorialização que compreendem todas as espécies de artifícios” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 58). Parte deste posicionamento advém, como veremos mais a frente, de sua compreensão dos sistemas democráticos atuais ligados necessariamente ao sistema liberal reprodutor de desigualdades. Nesse sentido, independentemente dos temas levantados dentro deste sistema, têm-se por pressuposto que, frente ao que aí está, a garantia de políticas mínimas de dignidade humana precisa ser feita de acordo com o território, de acordo com o recorte, e não a partir de conceitos universais abstratos que por si só não garantem nenhum tipo de condição mínima de vida¹⁶.

¹⁶ Em sua entrevista concedida a Claire Parnet encontramos uma fala que demonstra claramente essa necessidade de agenciamento local na construção de condições de vida: “Pelo que se sabe atualmente, suponho que seja isso: o massacre dos armênios mais uma vez no enclave. Os armênios

- ii) Os esboços de uma filosofia nômade já esta presente nas primeiras obras de Deleuze, como por exemplo, em *Diferença e Repetição*. Desta forma, ao discorrer sobre a constante tentativa da filosofia ocidental em operar sob categorias de classificação tais como 'diferencial-singularidade' ou 'questão-problema-solução'¹⁷ que podem ser chamadas de sedentárias, temos a seguinte passagem:

Cada uma é constituída de diferenças e se comunica com as outras por meio de diferenças de diferenças. As anarquias coroadas substituem as hierarquias da representação; as distribuições nômades substituem as distribuições sedentárias da representação (DELEUZE, 1968, p. 261).

Entretanto, é a noção de máquina de guerra desenvolvida em Mil Platôs, juntamente com Guattari, que nos ajuda a esclarecer como e porque a filosofia de Deleuze deve ser compreendida como um pensamento nômade, com vistas ao exercício do poder segmentário e territorial¹⁸, fragmentado em sua própria natureza e por vezes hostil à figura do Estado¹⁹. Essa noção pretende demonstrar que não somente

se refugiam em sua República. Corrija-me se estiver errado. E aí, ocorre um terremoto. Parece uma história do Marquês de Sade. Esses pobres homens passaram pelas piores provas, vindas dos próprios homens e, mal chegam a um local protegido, é a vez da natureza entrar em ação. E aí, vêm me falar de Direitos Humanos. É conversa para intelectuais odiosos, intelectuais sem idéia. Notem que essas Declarações dos Direitos Humanos não são feitas pelas pessoas diretamente envolvidas: as sociedades e comunidades armênias. Pois para elas não se trata de um problema de Direitos Humanos. Qual é o problema? Eis um caso de agenciamento. O desejo se faz sempre através de um agenciamento. O que se pode fazer para eliminar este enclave ou para que se possa viver neste enclave? É uma questão de território. Não tem nada a ver com Direitos Humanos, e sim com organização de território. Suponho que Gorbachev tente safar-se desta situação. Como ele vai fazer para que este enclave armênio não seja entregue aos turcos que o cercam? Não é uma questão de Direitos Humanos, nem de justiça, e sim de jurisprudência" (DELEUZE, 1988).

¹⁷ Um dos problemas com esta categoria em específico está na crença de que para todos os problemas pode-se encontrar alguma solução. Neste sentido, devemos compreender que para Deleuze um problema, seja ele social, filosófico, político ou matemático pode se apresentar como insolúvel.

¹⁸ As aproximações entre Deleuze e Foucault tornam-se bastante latentes nesse aspecto, especialmente frente à noção defendida por Foucault de que o Estado é apenas mais um (talvez o mais forte, mais ainda assim apenas mais um) agente de transformação e exercício do poder (FOUCAULT, 1989).

¹⁹ "Os mecanismos conjuratórios ou preventivos fazem parte da chefia, e a impedem que se cristalice num aparelho distinto do próprio corpo social. Clastres descreve essa situação do chefe cuja única arma instituída é seu prestígio, cujo único meio é a persuasão, cuja única regra é o pressentimento dos desejos do grupo: o chefe assemelha-se mais a um líder ou a uma vedete do que a um homem de poder, e corre sempre o risco de ser renegado, abandonado pelos seus. E mais: Clastres considera que, nas sociedades primitivas, a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado: é que a guerra mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos, e o guerreiro é ele

as organizações políticas e as lutas por direitos são possíveis fora do Estado, mas também que, mesmo dentro do Estado, estruturas rizomáticas tais como bandos de assaltantes, grupos religiosos ou defensores de direitos para animais podem exercer alterações nas tessituras sociais que se apresentam como improváveis para determinado período ou território. A partir disto, não somente se desenvolve a ideia de que o poder e a política nômades são anteriores – em todos os aspectos – ao Estado, mas também que, por vezes, são exercidas dentro e/ou contra ele, em certos momentos minando-o, em outros, sendo-lhe praticamente indiferente ou inócuo: “O mais importante talvez sejam os fenômenos fronteirços onde a ciência nômade exerce uma pressão sobre a ciência de Estado, e onde, inversamente, a ciência de Estado se apropria e transforma os dados da ciência nômade” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 21). Aqui encontramos o ponto central da concepção filosófico-política deleuziana: A política não é, e nem pode ser, compreendida necessariamente como feita ou mediada por grandes ‘corpos’ ou instituições tais como o Estado. Antes, a política é uma questão de agenciamento local, de fronteira entre casos que simplesmente não estão previstos ou não estão resolvidos. Não cabe ao indivíduo que luta por política, que luta por direitos, levar-se (somente) mediante um Estado que não apenas se apresenta indiferente às questões propostas, mas também funciona sistematicamente como um aparelho que controla, limita e condiciona as lutas políticas a seus próprios termos, inviabilizando-os, tornando as questões individuais meros reflexos do que se toma como solução universal.

- iii) As máquinas desejantes, com suas constantes contradições e conflitos, aspiram paisagens e contextos. São binárias, sempre recorrem a um regime associativo entre uma máquina e outra, estando assim ligadas e acopladas entre si. Em *O Anti-Édipo*, Deleuze juntamente Guattari,

mesmo tomado num processo de acumulação de suas façanhas que o conduz a uma solidão e a uma morte prestigiosas, porém sem poder” ((DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 14).

busca demonstrar, entre outras coisas, o caráter variável do desejo, apresentando a figura do desejo não como algo singular, mas plural, diverso e difuso onde não se pode encontrar um referencial constante. A esquizoanálise nos mostra que não existe processo de produção separada do consumo, seja na indústria ou nas máquinas desejantes, o desejo e o processo para realização desse desejo se confundem – se há alguma separação entre eles, é meramente virtual (DELUZE; GUATTARI, 1996, vol. 3). A compreensão do desejo deve ser feita com vistas não ao objeto singular, tomado fora de sua paisagem, e o desejo na política não foge a essa regra:

Não há conceito filosófico que não remeta a determinações não filosóficas, é simples, é bem concreto. Queríamos dizer a coisa mais simples do mundo: que até agora vocês falaram abstratamente do desejo, pois extraem um objeto que é, supostamente, objeto de seu desejo. Então podem dizer: desejo uma mulher, desejo partir, viajar, desejo isso e aquilo. E nós dizíamos algo realmente simples: vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre um conjunto. Não é complicado. Nossa questão era: qual é a natureza das relações entre elementos para que haja desejo, para que eles se tornem desejáveis? (...) Desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto, conjunto de uma saia, de um raio de sol. (DELEUZE, 1988)

Se o desejo é construído ou agenciado de acordo com o seu conjunto, como então poderíamos supor que alguém busque simplesmente justiça ou direito de modo abstrato e descolado da paisagem na qual se encontra? Se falamos em liberalismo, comunismo, social-democracia, ou seja lá o que for, temos de compreender que falamos com vistas à paisagem que este se encontra. Os agenciamentos políticos ou os devires revolucionários não são construídos individualmente, seus aspectos e suas visões são pontuais. Quando se quer fazer filosofia, se quer fazer determinado tipo de filosofia, não qualquer uma. As vontades e estruturas das máquinas desejantes sempre estarão condicionadas pela paisagem, senso constantemente remodeladas de acordo com a mudança dos referenciais.

- iv) O conceito de filosofia rizomática busca opor-se ao conceito de filosofia arborescente. A noção de rizoma, porém, não está limitada a filosofia, mesmo alguns animais se apresentam sob a forma de rizoma. *Mil*

Platôs foi – ou é – um livro construído como rizoma. As características do rizoma são, segundo Deleuze Guattari, pelo menos seis²⁰: 1º e 2º princípios de conexão e heterogeneidade: cada ponto de um rizoma não está necessariamente ligado a nenhum outro ponto deste rizoma, os pontos que existem não seguem qualquer linearidade, suas conexões são feitas a partir de qualquer lugar. Não existe um ponto arquimediano, emanador de todas as relações criadas e do qual todas dependam. Mesmo conexões entre objetos completamente diferentes são possíveis, pois não há a necessidade de homogeneidade entre estes elementos; 3º princípio de multiplicidade: diferentemente de estruturas arborescentes, no rizoma a criação não é feita algum lugar específico, ela surge e cresce sem podermos saber exatamente aonde começa e aonde termina. Tal como em um gramado, não se pode dizer onde temos a parte ‘mais importante’ ou inicial, pois “a noção de unidade aparece unicamente quando se produz numa multiplicidade uma tomada de poder pelo significante ou um processo correspondente de subjetivação” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, vol. 1, p. 16); 4º princípio de ruptura a-significante: os cortes feitos em sua estrutura não impossibilitam sua retomada, tampouco o eliminam. Em cada ponto o rizoma estabelece conexões com tantos outros pontos quanto possível, se não há necessidade da construção destas conexões, também não há limites. As rupturas, por mais abrutadas e violentas, ainda assim não carregam consigo a definitiva sentença de morte de um rizoma tal como teriam em uma arborescência, pois a partir de qualquer ponto o rizoma mantém sua possibilidade de crescimento e manutenção; 5º e 6º princípios de cartografia e decalcomania: “Do eixo genético ou da estrutura profunda, dizemos que eles são antes de tudo princípios de decalque, reproduzíveis ao infinito. Toda lógica da árvore é uma lógica do decalque e da reprodução” (Idem, p. 20) Qualquer rizoma não tem obrigação de reportar-se a qualquer tipo de estrutura ou arquétipo, não se parte de algum modelo representativo – de um representante ideal

²⁰ Essas características não são apresentadas como perfeitas estruturas do conceito de rizoma, na realidade são apresentadas como “características aproximativas do rizoma” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, vol. 1, p. 14), ou seja, o rizoma não é tal qual está elencado nas características descritas.

da espécie – para compará-lo com o rizoma a fim de julgá-lo e ou mensurá-lo. Busca-se fugir ao modelo de decalque, com reproduções *ad infinitum*, o que importa é criar possibilidades de mapeamento que se oponham ao decalque, esta oposição esta baseada na ideia de que o mapa é aberto, podendo ser modificado, reestruturado ou recriado de acordo com o território. A decalcomania é o mau com que se busca voltar sempre ao mesmo já colocado tal como se ele possuísse algum tipo de pureza perdida ou degenerada ao longo da história. O novo ou o diferente são sempre medidos em razão de sua proximidade com o decalque, e na medida de sua (des)aproximação serão julgados como válidos ou inválidos.

- v) Em *o Anti-Édipo*, um livro que foi, do começo ao fim, um livro de filosofia política (DELEUZE, 1990), temos um capítulo inteiro destinado a desenvolver a relação entre filosofias nômades (ou bárbaras) e as civilizadas, seu funcionamento e suas relações. A figura exemplar tomada por Deleuze e Guattari para este conceito é Gengis Khan²¹, segundo estes autores, encontraríamos neste guerreiro o exemplo de que a existência da máquina de guerra é exterior à figura do Estado, possivelmente sendo-lhe estranha como também adversa quando é absorvida pelo estado. Entretanto, isto não impede que o estado de alguma forma a absorva, transformando a máquina de guerra em uma de suas cabeças ou braços, seja através da coerção física ou não.

Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, *num campo perpétuo de interação*, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado, os bandos e os reinos, as megamáquinas e os impérios. Um mesmo campo circunscreve sua interioridade em Estados, mas descreve sua exterioridade naquilo que escapa aos Estados ou se erige contra os Estados. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, vol.5, p. 18)

²¹ Este guerreiro é figura exemplar por ser capaz de, ao mesmo tempo, possuir um caráter dual em relação ao estado: ao mesmo tempo em que se utilizava de métodos, tais como a chefia centrada no poder e prestígio pessoal, que são hostis a figura do Estado, também manuseava seus exércitos, através da criação de guardas pessoais ou diplomatas, de modo semelhante ao que tradicionalmente é associado aos Estados ou proto-Estados.

Assim, é possível estabelecer através deste mesmo tipo de ação nômade uma relação de territorialização do espaço tal como os homens e mulheres deveriam estabelecer com as questões políticas e de direitos. Seja dentro ou fora da figura do Estado moderno, a máquina de guerra é sempre estabelecida através de uma ciência nômade. Entretanto, a máquina de guerra é, antes de tudo, máquina territorial (aqui saltam aos olhos as interdependências entre os conceitos de filosofia (des)territorializada) que pode ou não estar dentro de organizações mais ou menos complexas. O capitalismo foi o primeiro modelo a tentar retirar o caráter territorial de sua máquina de guerra, seu modelo surge de uma tentativa de expandir-se a todos os outros. Desde os tempos de Marx o capitalismo tem sido atacado como um sistema que transforma abruptamente os costumes das sociedades em que é inserido, entretanto o capitalismo não busca de fato modificar os diferentes modelos de vida, busca apenas modificar aqueles que impedem o seu funcionamento, daí a possibilidade de utilizar esse modelo econômico nas mais diferentes culturas²². A função da máquina de guerra como instrumento político, seja em uma condição nômade ou sedentária, é permitir a locomoção dentro do território aberto e não fechado, espaço no qual as linhas e pontos não estejam previamente demarcados: “Em primeiro lugar, ainda que os pontos determinem trajetos, estão estritamente subordinados aos trajetos que eles determinam” (idem, p. 42).

Tomando os conceitos apresentados acima, podemos dizer que o importante a se notar desde o início é que a filosofia de Deleuze não busca lidar com todas as possibilidades de situações, aliás, é justamente o oposto: o que se busca é ressaltar a legitimidade e validade de casos que não se alinhem com aquilo que tenha sido

²² A plasticidade do capitalismo o permitiu ser absorvido em culturas completamente diferentes daquela em que ele se desenvolveu, para comprovarmos isto basta analisarmos algumas sociedades islâmicas ou hindus. A necessidade de orar quatro vezes ao dia, usar determinados tipos de vestes, suspender o trabalho em determinados dias considerados sagrados, crer em um ou vários deuses, etc. Desde que estas, ou outras, atividades não interfiram diretamente na possibilidade do lucro, não existe nada que as impeça de coexistirem com o capitalismo (HOBBSAWM, 2006). Deleuze, ao notar que sejam países liberais ou ditatoriais os direitos estão em risco devido ao comprometimento dos Estados com o capital, já demonstra o reconhecimento deste caráter do capitalismo.

pensado como uma panacéia universal. Indo além, seria demonstrar que para esse universal – este decalque – não existe nada que se reporte. O representante ideal de uma espécie não existe, o que existe são aproximações de mapas, e cada aproximação é feita através de constante territorialização e desterritorialização, devendo ser considerada como tal. Os indivíduos que se encontram diminuídos em sua existência, ou sem aquilo que em uma noção próxima aos Direitos Humanos se chamaria de dignidade, não podem clamar por um direito – pretensamente universal – como este. Quando se clama por dignidade o que exatamente está se buscando? Uma quantidade diária de ração para manter o corpo em suas condições básicas de funcionamento? Ter acesso à educação que permita compreender MacBeth? Ter condições financeiras para comprar tecnologia de última geração? A preocupação deleuziana não é com os conceitos universais, mas com os agenciamentos, com o surgimento de conceitos que busquem possibilitar o trabalho com as questões pontuais sem reduzi-las a decalques.

A ênfase em questões individuais não significa postular que de alguma forma, se fosse possível, tal como uma deidade, ter acesso *a priori* a todas as situações possíveis, poderíamos criar uma ciência universal sobre determinado tema social – no nosso caso a política e os direitos²³. Criar uma tabela de similaridades, repetições ou diferenças para, a partir dela julgar as situações de acordo com a correspondência com nossa tabela não nos torna capazes de dar conta das várias situações de miséria e negação em que encontramos seres humanos. A partir disto, Deleuze parece querer dar às situações singulares o ‘direito’ de existirem como tal, ou seja, a existirem sem necessariamente terem de se reportar às generalidades que lhe sejam estranhas. Quando se postula esta generalidade, de certa forma está implícita a noção de que um caso pode ser trocado, substituído por outro – e este é o erro que Deleuze encontra no modo como a política e os direitos tradicionalmente são levados a cabo. Não se pode acreditar que, a partir de algo como a Declaração Universal de Direitos do Homem, bastará enquadrarmos as diferentes singularidades, as diferentes situações, tal como em uma *checklist*:

²³ Essa noção pode ser vista da seguinte forma: “A repetição não é a generalidade. De várias maneiras deve a repetição ser distinguida da generalidade. Toda fórmula que implique sua confusão é deplorável, como quando dizemos que duas coisas se assemelham como duas gotas d’água ou quando identificamos “só há ciência do geral” e “só há ciência do que se repete”. Entre a repetição e a semelhança, mesmo extrema, a diferença é de natureza.” (DELEUZE, 1969, p. 11)

Não se vai de um gênero a suas espécies por diferenças específicas, nem de uma essência estável às propriedades que dela decorrem por dedução, mas de um problema aos acidentes que o condicionam e o resolvem. Há aí toda sorte de deformações, transmutações, passagens ao limite, operações onde cada figura designa um "acontecimento" muito mais que uma essência: o quadrado já não existe independente de uma quadratura. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p 20).

Desta forma, o conceito de Direitos Humanos, tal como a questão política que é, não pode simplesmente ser tratada como um gênero no qual os diferentes casos estão completamente liquidados ou apresentados. Como buscaremos demonstrar, o caso é justamente o contrário: A noção deleuziana traz à luz o fato de que *estes* direitos, tal como foram construídos e como são apropriados, acabam apenas por se tornar algo vazio, carente de sentido e de aplicação em diversas situações e por vezes servindo exatamente para negar os direitos que aspiram. Dizer isto não significa que em determinadas situações este conceito não possa dar cabo da garantia de alguns direitos, mas sim que não se pode acreditar que é a partir dele e não a partir de questões locais ou territoriais que podemos de alguma forma garantir condições mínimas de direitos àqueles que clamam por condições de existência.

3. Deleuze: um pensador antidemocrático?

A filosofia política e a oposição de Deleuze à forma como os Direitos Humanos foram construídos parece apontar, segundo alguns críticos como Philippe Mengue (AGUIERRE, 2010), para a completa aversão ao sistema democrático, sendo este pensador em última instância algo como um opositor feroz à todas consequências da Modernidade e da Ilustração.

Seu provocativo *Deleuze et la causa de la de'mocratie* leva a relação com a democracia como o ponto focal para uma reflexão ampla sobre o pensamento político de Deleuze. Ele argumenta que esse ponto fraco em uma filosofia que de outra forma é poderosa em expor o grau em que a sua retórica política está ligada com as opiniões e sensibilidades do seu tempo, atribuindo a hostilidade de Deleuze à democracia a uma aceitação acrítica do atual doxa marxista entre muitos intelectuais franceses em rescaldo de maio de 68. (PATTON, 2005, p.2)

. De fato, a preocupação com a democracia liberal, desenvolvida principalmente em um modo europeu/americano, não é um tema de preocupação recorrente no pensamento de Deleuze. Parte disto está na compreensão de que não é possível encontrar, seja por parte dos países mais totalitários ou mais democráticos, uma verdadeira preocupação com a garantia de direitos básicos de seu povo: “Quem pode manter e gerar a miséria, e a desterritorialização-reterritorialização das favelas, salvo polícias e exércitos poderosos que coexistem com as democracias?” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.138). Entretanto, como veremos, não há em Deleuze uma rejeição absoluta à idéia de democracia. A rejeição se dá à crença de que a democracia está estabelecida através dos modos adotados até então nos Estados contemporâneos, trabalhando como se a democracia basta-se em si mesma como forma de criação e garantia de direitos, principalmente quando o que se assiste é justamente contrário: “Que socialdemocracia não dá a ordem de atirar quando a miséria sai de seu território ou gueto?” (idem).

Segundo Deleuze o comprometimento com a lógica de mercado impede que qualquer democracia, seja liberal ou socialdemocrata, tenha como prioridade a divisão minimamente igualitária das condições básicas de vida, assim, qualquer

coisa além do lucro e do crescimento econômico deve ser levada em conta apenas em sua relação com o mercado²⁴ (ESCOBAR, 1991). Exemplos que dão base a essa compreensão não faltam, não é sequer necessário buscar situações longe de casa – e isso não significa que eles não existam longe de nós. O Brasil produz diariamente realidades de negação de condições básicas de vida para sua população. Para isso basta ver a demora que tivemos para incorporar à discussão dos Direitos Humanos temas como direitos das mulheres, direitos ambientais, questões raciais e indígenas, entre outros (QUEIROZ, 2010). Mesmo apesar de se propor como uma democracia, o Brasil, mas não somente ele, comumente relega questões sociais ao segundo plano, buscando assim cumprir com suas obrigações mercadológicas²⁵.

Porém, cabe ressaltar desde já que a oposição às construções supostamente democráticas do Ocidente não é uma exclusividade do pensamento deleuziano: de Marx à Habermas, passando por Arendt, Adorno, Horkheimer, Bobbio, Rawls, Hobsbawm, entre outros, vemos que as instituições ocidentais possuem variadas formas de ‘fazer democracia’, sendo todas elas atacadas de alguma forma, seja pela esquerda seja pela direita. Aliás, a crítica a esse sistema político – e por que não, econômico? – não está restrito apenas à filosofia ou a uma pequena seara de disciplinas sócio-científicas tais como a Antropologia, Sociologia, Economia ou Ciência Política. Ela parece estar presente em todos aqueles que refletem seriamente sobre as condições atuais das instituições e mecanismos usados para fazer democracia. A participação de Deleuze no GIP pode ser entendida como o resultado dessa reflexão e reconhecimento de que os mecanismos estatais não são capazes de satisfazer a construção de uma sociedade onde mesmo os marginalizados supostamente devem ter voz. A grande proliferação de ONGs ao redor do globo no final do século XX e início do XXI demonstram certa consciência

²⁴ Em última instância a criação e manutenção de direitos estariam sensíveis aos ânimos do mercado – ou a períodos eleitorais: “Deleuze alludes to this on going problem when he contrasts the universality of the market with the manner in which it unequally distributes poverty as well as enormous wealth. He is critical of the way in which modern democratic states fail to live up to their egalitarian promise (...) Given that the benefits of market economies are not universally shared and inequalities of condition are handed down from generation to generation in direct contravention of the principle that all are born equal, then we can say that achieving a more just distribution of material social goods is one vector of ‘becoming-democratic’.” (PATTON, Paul, 2007, p.10).

²⁵ A aprovação do recente Código Florestal Brasileiro, fortemente criticado por vários setores da sociedade civil e não apenas pelos ambientalistas, demonstra a tentativa de criar um cenário economicamente atrativo para o investimento agrícola, mesmo que este cenário crie em contrapartida uma série de negações de direitos ambientais que deveriam estar garantidos como parte integrante dos Direitos Humanos.

social de que não apenas o Estado não é capaz de lidar com as várias injustiças sociais – aqui podemos incluir desde o direito à manutenção de um ecossistema sadio ao direito à informação das contas públicas – como também não é o único responsável tentativa de criar jurisprudência²⁶. Durante a cerimônia de encerramento do Fórum Social Mundial de 2002, José Saramago leu o texto “Este Mundo da Injustiça Globalizada”, uma crítica severa ao modo como as sociedades ocidentais levam a cabo suas instituições democráticas e pretensamente justas:

E a democracia, esse milenário invento de uns atenienses ingênuos para quem ela significaria, nas circunstâncias sociais e políticas específicas do tempo, e segundo a expressão consagrada, um governo do povo, pelo povo e para o povo? Ouço muitas vezes argumentar a pessoas sinceras, de boa fé comprovada, e a outras que essa aparência de benignidade têm interesse em simular, que, sendo embora uma evidência indelével o estado de catástrofe em que se encontra a maior parte do planeta, será precisamente no quadro de um sistema democrático geral que mais probabilidades teremos de chegar à consecução plena ou ao menos satisfatória dos direitos humanos. Nada mais certo, sob condição de que fosse efetivamente democrático o sistema de governo e de gestão da sociedade a que atualmente vimos chamando democracia. E não o é. É verdade que podemos votar, é verdade que podemos, por delegação da partícula de soberania que se nos reconhece como cidadãos eleitores e normalmente por via partidária, escolher os nossos representantes no parlamento, é verdade, enfim, que da relevância numérica de tais representações e das combinações políticas que a necessidade de uma maioria vier a impor sempre resultará um governo. Tudo isto é verdade, mas é igualmente verdade que a possibilidade de ação democrática começa e acaba aí (SARAMAGO, 2002, p. 5).

Podemos claramente enxergar por trás da ideia de Estado democrático a noção de busca do consenso. Em última instância essa noção aponta para a ideia de que na contemporaneidade os vários grupos minoritários aspirantes a grupos dominantes aceitam tacitamente abrir mão da luta armada e buscam por vias pacíficas o estabelecimento de suas vontades. Os grupos dominantes por sua vez estariam dispostos a ceder parte do poder – ou a revezá-lo – para que a sociedade não seja jogada em constantes guerras pela busca do poder. Eric Hobsbawm aponta em *A Era dos Extremos* que o reconhecimento, por parte das duas grandes

²⁶Deleuze já reconhece estas possibilidades em sua filosofia, nos mostrando que o que está fora da figura do Estado, bandos marginais, grandes corporações e até mesmo as ONGs, são capazes de constituir devires históricos: “Mal conseguimos imaginar sociedades primitivas que não tenham tido contato com Estados imperiais, na periferia ou em zonas mal controladas. Porém, o mais importante é a hipótese inversa: que o Estado ele mesmo sempre esteve em relação com um fora, e não é pensável independentemente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com Estado ou sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, vol. 5 p.17-18).

potências pós Segunda Guerra, desta via consensual como a única saída viável para a manutenção da vida de ambas as partes, teria sido um dos principais fatores responsáveis por evitar o grande apocalipse nuclear temido por todos de sua geração: “Apesar da retórica apocalíptica e ambos os lados, sobretudo do lado americano, os governos das duas superpotências aceitaram a distribuição global de forças do fim da Segunda Guerra” (HOBBSAWM, 2013, p. 224).

Esta noção de consenso como melhor via, possivelmente a menina dos olhos da política moderna, é tomada por Deleuze como, na melhor das hipóteses, insuficiente para a construção de direitos e de uma verdadeira democracia: “A imensa desterritorialização relativa do capitalismo mundial precisa e reterritorializar sobre o Estado nacional moderno, que culmina na democracia, nova sociedade de ‘irmãos’, versão capitalista da sociedade dos amigos” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p. 128). Cabe a filosofia, se esta se pretende como criadora de conceitos, compreender que ao se utilizar do consenso corre-se o risco de cair em uma simples troca de opiniões – e aqui reside parte do erro das democracias modernas. A busca do diálogo não se apresenta como problema em si, o problema surge de sua constante queda em um mero debate infrutífero, quando não em uma manipulação cínica com ares democráticos.

Como já dissemos, Deleuze foi um pensador politicamente ativo e engajado, entretanto sua mobilização não foi estabelecida nos mesmos termos que outros intelectuais de sua época²⁷. Mesmo em relação a pensadores com quem desenvolveu forte diálogo e amizade, Deleuze manteve seu posicionamento de certa desconfiança a grandes projetos ideológicos ou políticos que tivessem pretensões universalistas, desconfiança essa que é resultado de sua compreensão do que é de fato um devir revolucionário, um devir que não pode ser controlado ou decalcado de conceitos vazios. Ao responder uma pergunta sobre o porquê, diferentemente de alguns de seus companheiros, de seu descontentamento e afastamento no embate

²⁷ Talvez seja necessário abrir uma exceção para Guattari, pensador que influenciou fortemente Deleuze e com quem escreveu vários trabalhos e manteve forte amizade até o fim de sua vida: “Todo o conceito é forçosamente um paradoxo. Uma filosofia, tentamos fazê-la, Felix Guattari e eu, no Anti-Edipo e no Mille Plateaux, sobretudo no Mille Plateaux que é um livro grande e propõe muitos conceitos. Não colaboramos, fizemos um livro e depois um outro, não no sentido de uma unidade mas de um artigo indefinido. Cada um de nós tinha um passado e um trabalho precedente: ele em psiquiatria, em política, em filosofia, já rico em conceitos, e eu – com Diferença e repetição e Lógica do sentido. Mas não colaboramos como duas pessoas. Éramos mais como dois riachos que se juntam para fazer um terceiro, que éramos nós. No fim de tudo, em Filosofia uma das questões sempre foi: como interpretar o fio? Uma filosofia, isto foi então para mim um segundo período que eu não teria nunca começado e conseguido sem Felix” (ESCOBAR, 1991, p. 9).

engajado pelos Direitos Humanos, o filósofo nos mostra que tendo em vista o modo como foi trabalhada dentro da filosofia, não há espaço para esta noção [de consenso como única via] em seu pensamento:

Se trata de reconstituir transcendências ou universais, de restabelecer um sujeito de reflexão portador de direitos, ou de instaurar uma intersubjetividade de comunicação, não se trata de uma grande invenção filosófica. Querem fundar um consenso, mas o consenso é uma regra ideal que não tem nada a ver com a filosofia (...) Ewald mostrou como os direitos do homem não se contentavam com um sujeito de direito, mas colocavam problemas jurídicos bastante interessantes. E, em muitos casos, os Estados que espezinham os direitos do homem são uma espécie de excrescências ou dependências daqueles que deles reclamam, que se diriam duas funções complementares (ESCOBAR, 1991, p 27)

Indo além, se trata de buscar compreender a figura do Estado moderno não apenas no que ele se apresenta, mas também naquilo que o perpassa quase de maneira oculta. Aqui os devires de diferentes minorias tornam-se latentes. O inesperado, aquilo que escapa ao controle do Estado e do Mercado, sejam revoluções, reformas ou mudanças estruturais, estes fatores não podem ser controlados pelo consenso, a imanência destes fatos não pode ser reduzida a alguma forma de controle. O direcionamento destes devires históricos, ou mesmo individuais, não podem ser guiados como se a história buscasse alguma teleologia em seu desenrolar-se. Se no final irão decair em barbaridades ou em utopias, não há como prever: Stalin, Napoleão, Gandhi ou George Washington, todos são devires inesperados (Idem, p.28). A velha idéia, como apontada por Deleuze, de que as revoluções terminam mal, nada pode dizer sobre o devir revolucionário de uma época ou de um indivíduo. Julgar que no plano de 'devir democrático' perde-se o controle e, por isso, necessariamente, encontraremos formas degradadas de supostos avanços está errado pelo simples fato de que, seja qual for a forma de governo que se apresenta, é impossível controlá-la de fato²⁸. Nessa linha, seria tolice acreditar que de alguma forma seria possível buscar, através do consenso, direcionar os acontecimentos – é impossível suprimir os vários devires. Em momentos ou lugares onde o direito é negado a busca unicamente por consenso é negar o fato de que o que constrói algo são os processos nômades de construção

²⁸ Tomar esta posição não significa dizer que governos, autoritários ou não, são completamente ineficientes na sua tentativa de controlar seu povo. Significa antes reconhecer que o devir histórico e as transformações não são um resultado controlado da vontade destes governos.

do direito. Qual seria então a posição da democracia? Deleuze seria fato um pensador anti-democrático?

Em *What is Deleuzean Political Philosophy?* Patton defende a ideia de que a filosofia política de Deleuze – e também a de Guattari – deve ser entendida como um ‘devir democrático’, que deve servir para testar os limites dos processos democráticos – não da democracia em si – dentro da sociedade contemporânea. Esse conceito que Patton defende estar implícito, ou ao menos ser possível, pode se basear ainda na noção de filosofia nômade, compreendendo como devir democrático a possibilidade do poder político ser tomado como um poder segmentário, exercido localmente, em oposição à política exercida por ‘grandes corpos’, como partidos políticos ou governos, mostrando claramente a inclinação democrática de Deleuze.

Parte do debate sobre a democracia em Deleuze tem de ser feito também sobre as noções de minoria e maioria.

A noção de minoria, com suas remissões musicais, literárias, lingüísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou metro seja homem - branco - masculino - adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão - europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que "o homem" tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais (...) A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário.(DELEUZE; GUATTARI, 1996, vol. 2, p.43)

Minorias não são necessariamente numéricas, mas conceituais. Se apresentam como outro fator para a possibilidade de um devir democrático dentro da filosofia deleuziana: “Primeiro, em termos puramente quantitativos, alargando o voto para as mulheres e outras minorias: segundo, em termos qualitativos alterando a natureza das instituições e procedimentos políticos para permitir que esses membros recém-emancipados participem em igualdade de condições” (PATTON, Paul. 2011 p. 123). Nesse sentido trata-se de compreender a democracia como a possibilidade de que minorias tornem-se devires revolucionários e, indo além, de reconhecer como legítimas estas transformações, mediante a possibilidade de que grupos antes tomados como minorias tenham a possibilidade de criarem para si – e para outros – modelos. Os Direitos Humanos, que pretensamente são universais,

deveriam, sob esta ótica, apresenta-se como um modo através do qual as minorias possam buscar a efetivação de suas lutas.

De certa forma o devir transformador político e social deve ser compreendido como sempre sendo um devir minoritário: o devir homossexual, feminino, criança, negro, etc. Entretanto, se o conceito de minoria pode encontrar seu representante a cada esquina, a maioria por sua vez é sempre um conceito vazio: Pois a maioria, na medida em que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém — Ulisses —, ao passo que a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo (DELEUZE; GUATTARI, 1995, vol. 2, p 44). Em termos de *Diferença e Repetição* podemos dizer que as minorias nada mais são do que uma fuga ao qual se busca remeter ao ideal, o desvio no qual todo o conceito realmente se estabelece, a maioria por sua vez é apenas a representação infinita de um modelo que busca a normatividade do unívoco.

A figura do Estado – democrático ou não – sempre se constitui sobre as minorias, cabe à estas, através de suas bordas, através de suas franjas e máquinas de guerra instituírem condições de direitos, seja através de estatutos, de leis ou mesmo da violência. E aqui entra outro fator para a construção de um devir democrático: o viés da busca por uma melhor distribuição material das condições de vida. Como Deleuze aponta repetidamente em sua filosofia, a sociedade moderna falha completamente com sua promessa de garantir condições mínimas igualitárias para a humanidade. Essa falha, seja pela omissão, seja pela atitude deliberada, é, como anteriormente mencionado, uma das principais críticas de Deleuze. O sistema de democracias ocidentais está fortemente comprometido com sistema liberal-capitalista, e desta forma, comprometido também com suas conseqüências de segregação e concentração de riqueza e bens sociais. Em *O que é Filosofia?* encontramos a seguinte passagem: “os modelos de realização podem ser muito diversos (...) mas não são menos isomorfos em relação ao mercado mundial, enquanto este não supõe somente, mas produz desigualdades de desenvolvimento determinantes” (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p.137). Nesse sentido, podemos dizer que a preocupação deleuziana não se faz apenas em termos de garantias individuais de direitos tais como os chamados direitos de primeira e segunda geração. Os direitos sociais devem ser compreendidos como parte intrínseca da constituição de qualquer real democracia.

A noção de ‘devir democrático’, apresentada por Patton a partir da filosofia deleuziana busca tornar viável a compreensão de democracia nesse pensador, mas não qualquer tipo de democracia, mas uma que leve em conta também uma maior igualdade não apenas de direitos individuais, mas também de condições de acesso a bens materiais. Isto mostra claramente que Deleuze não é necessariamente um opositor à democracia, na realidade o pensamento deleuziano nos aponta que uma revisão do conceito e das práticas. Não há sentido algum em limitar as possibilidades democráticas apenas nas praticadas atualmente e é este o ponto que deve ser compreendido. As críticas feitas às noções de consenso, maioria e minoria não impedem Deleuze de ser classificado como um pensador democrático, ao contrário: colocam-no alinhado com a ideia de que a democracia não deve ser tomada como uma simples tirania da maioria sobre as minorias. Como colocado por Patton em *Deleuze and Democracy*, as possibilidades do tornar-se, da constante atualização do presente, são as características da filosofia deleuziana.

4. A Crítica (parte a)

Ao escrevermos um trabalho acerca da filosofia de Deleuze e sua relação com os Direitos Humanos, cabe-nos deixar claro o interesse que o filósofo tinha por esse conceito, pois apesar de possuir um posicionamento claramente crítico em relação a como está configurado o atual conceito de Direitos Humanos, o filósofo não nos deixou explicitamente nenhum direcionamento acerca de possibilidades reais para uma possível reconstrução ou reelaboração deste conceito. Entretanto, também devemos manter em aberto a possibilidade de que, por Deleuze não estar interessado em criar qualquer tipo de filosofia política com pretensões ou soluções universais, o mesmo se aplicaria a qualquer noção de direito construída a partir de sua filosofia.

Portanto, cabendo-nos buscar, através da filosofia deleuziana, traços que nos permitam elaborar, caso seja de fato possível, novas propostas a partir de seu pensamento. Traços, ou talvez linhas de fuga que nos permitam pensar deste modo, estão presentes em uma entrevista concedida a jornalista Claire Parnet em 1988²⁹. Vemos nesta entrevista Deleuze falar explicitamente sobre algumas de suas posições acerca dos Direitos Humanos e o porquê desta oposição:

Eu sempre fui um apaixonado pela jurisprudência. Se não tivesse feito Filosofia, teria feito Direito. Mas não Direitos Humanos. Teria feito jurisprudência, porque é a vida! Não há direitos humanos, há direitos da vida. Muitas vezes, a vida se vê caso a caso (...). Não se trata de direito disso ou daquilo, mas de situações que evoluem. E lutar pela liberdade é realmente fazer jurisprudência. O exemplo da Armênia me parece típico. Os Direitos Humanos... Ao invocá-los, quer dizer que os turcos não têm o direito de massacrar os armênios. Sim, não podem. E aí? O que se faz com esta constatação? São um bando de retardados. Ou devem ser um bando de hipócritas. Este pensamento dos Direitos Humanos é filosoficamente nulo. A criação do Direito não são os Direitos Humanos. A única coisa que existe é a jurisprudência. Portanto, é lutar pela jurisprudência. (DELEUZE, 1988).

²⁹ Deleuze aceitou dar esta entrevista inicialmente apenas sob uma cláusula de que está seria divulgada somente após a sua morte e foi feita no formato de abecedário, com questões que não haviam sido previamente informadas. Segundo o filósofo, deste modo, sentia-se reduzido a um estado de puro arquivo e que, graças a isto, estava muito mais livre e consolado para falar de modo verdadeiro, como se estivesse falando apenas após a sua morte. Todavia, em 1994, ainda em vida, Deleuze autorizou que a entrevista fosse divulgada: “Então, já me sinto reduzido ao estado de puro arquivo de Pierre-André Boutang, de folha de papel, e isso me anima muito, me consola muito, e quase no estado de puro espírito, eu falo, falo após minha morte... e, como se sabe, um puro espírito, basta ter feito a experiência da mesa girante [do espiritismo], para saber que um puro espírito não dá respostas muito profundas, nem muito inteligentes, é um pouco vago, então está tudo certo, tudo certo para mim, vamos começar: A, B, C, D... o que você quiser” (DELEUZE, 1988).

Para trabalharmos com a noção do que seja o direito em uma perspectiva deleuziana³⁰, devemos sempre ter mente que este é tomado como um fenômeno histórico-social em sua própria natureza constitutiva. Além disso, temos de tomar o cuidado de criar estruturas que, ao mesmo tempo, não engessem e impossibilitem completamente o conceito, bem como também não o torne excessivamente abstrato – sempre que se tenta definir um conceito este risco está próximo.

Como pode ser facilmente notado, o fenômeno do direito percorre várias, se não todas, instituições humanas, fazendo com que este seja um fenômeno extremamente abrangente, mas que ainda assim, permite a existência de alguns pontos que possam vir a ser utilizados como partida para essa compreensão.

Nesse sentido vemos que o fenômeno do direito aparenta, ao menos em uma perspectiva de senso comum, trazer em si a tentativa de instaurar normas que possam dar a convivência humana uma simetria e harmonia que estejam o mais próxima possível das leis que acreditamos existirem na natureza e que são encontradas por nossas ciências naturais, tais como a física ou a química. Encontramos traços desta noção já em Aristóteles com sua máxima acerca do tratamento dos iguais e desiguais, noção que foi posteriormente redefinida com Rui Barbosa: “tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais na medida em que eles se desigualem”. Não coincidentemente, o símbolo tradicionalmente associado ao direito é a balança igualmente equilibrada. Porém, este fenômeno é muito mais complexo do que uma simples tentativa de transposição da simetria das leis naturais para a convivência humana, está para além.

Uma das formas de caracterizar o que seja o direito é saber qual a sua fonte geradora, e parece-nos claro que o posicionamento de qualquer trabalho acerca dos Direitos Humanos a partir Deleuze tem alinhar-se com noção de que o direito é, essencialmente, Direito Positivo³¹. Dizer isto significa alinhar-se com o pensamento

³⁰ As teorias sobre a natureza do direito, tal como são tratadas na própria ciência do direito, não são tomadas como ponto de partida para este trabalho. Nosso escopo, seja pela especificidade ou pela brevidade destas linhas, limitar-se-á apenas apresentar alguns destas teorias ou a tratá-las apenas pontualmente, quando necessário.

³¹ Apesar de não haver uma frase categórica de Deleuze acerca desse tema no qual possamos encontrar perfeitamente esta concepção de direito, podemos inferir a posição do filósofo, entre outros escritos, a partir de seu trabalho sobre Hume: “A essência da sociedade não é a lei, mas a instituição. A lei, com efeito, é uma limitação dos empreendimentos e das ações, e retém da sociedade um aspecto tão somente negativo. A falha das teorias contratuais é apresentar uma sociedade cuja essência é a lei, que só tem como objeto apenas garantir certos direitos naturais preexistentes e que

de que os direitos são criados pelos seres humanos através de suas relações e instituições históricas, negando-se portanto qualquer tipo de tentativa de encontrar na natureza humana algo que garanta qualquer tipo de direito. Não nos parece existir a possibilidade para trabalhar com qualquer outro conceito diferente se quisermos tomar como ponto de partida o pensamento de Deleuze:

A questão dos Direitos Humanos é uma dessas questões que pressupõem conhecer o lugar do qual se olha e o efeito de colocar em dúvida os conhecimentos e certezas, questioná-los a partir de condições próprias do ambiente em que se vive. Por se apresentar como fenômeno multifacetado, exige, para sua compreensão, não só repensá-lo no interior de um horizonte histórico, mas que a este horizonte histórico se incorporem às noções de complexidade manifestas na cultura político-social de uma sociedade que se produz (e reproduz) a comunidade e a sociedade de seus direitos. (VIOLA, 2010, p. 119)

A essência do direito se apresenta não na natureza ou em algo que emane de uma suposta essência do ser humano, mas tão somente das decisões tomadas e nas instituições por ele estabelecidas. Nesse sentido, o conceito de direitos naturais fortemente, desenvolvido durante o início da Modernidade, é inoperante a partir de um ponto de vista deleuziano. Os direitos à propriedade privada ou à vida são garantidos, passando de fato à existência, apenas quando são criadas estruturas dentro da sociedade que os façam garantidos para todos aqueles que possam reclamar o direito para si. Portanto, a busca da origem dos direitos positivos deve centrar-se no modo como estes são criados e estabelecidos pelo homem³². Para podermos compreender qualquer crime ou violação como sendo, de fato, algo condenável, devemos primeiro nomeá-lo – criá-lo. Devemos compreender que o homem é tal como a figura de Adão no momento de seu nascimento no Éden: Foram criados os animais e estes deveriam ser nomeados pelo homem, visto que por si só não carregavam nenhum nome em essência. Do mesmo modo existem várias atitudes, potencialidades e condições de existência humanas, e estas devem ser nomeadas e consideradas à luz das concepções e ontologias humanas. É

não tem outra origem a não ser o contrato: o positivo é posto fora do social; o social é posto em outro lado, no negativo, na limitação, na alienação” (DELEUZE, 2001, pág. 30). A noção de jurisprudência, como desenvolvida neste trabalho, também é esclarecedora em relação do posicionamento tomado por Deleuze.

³² Assim, alinhamo-nos com a compreensão de Comparato de que sendo o direito um fato histórico, não podemos recorrer a justificações jus naturalistas. Em sua filosofia Deleuze repetidamente demonstra sua recusa em alinhar-se com conceitos que sejam pretensamente válidos e eternos, aproximando-se muito mais a um posicionamento histórico-social.

somente frente à nomeação (classificação) das atitudes e condições de vida humana que podemos dizer que existem direitos, em outras palavras é apenas quando criamos os direitos que podemos falar de crimes e violações destes, pois não é frente a um direito existente que vemos nossa vida diminuída, mas frente à ausência de um direito que gritamos por sua existência (Deleuze, 1990).

Portanto, para fins de trabalho, utilizaremos duas noções que, apesar de diferentes, não são contraditórias de direito(s):

- a) Condição necessária ao ser humano para a manutenção de sua existência como tal, bem como sua plena realização, sendo esta condição plenamente justificável, ou seja, sendo um clamor necessário e passível de reconhecimento frente a si mesmo e a seu grupo. A ideia de condições básicas não deve ser compreendida como algo descolado da realidade. O momento histórico e a sociedade em que determinado indivíduo se encontra influenciam a construção destas necessidades. Assim, podemos dizer que as condições necessárias para um indígena são completamente diferentes das de um empresário europeu, da mesma forma as necessidades de um empresário do meio do século XX serão diferentes das que encontramos em um empresário dos tempos atuais.
- b) Ordenamento histórico-social que visa criar e garantir a possibilidade, para as entidades reconhecidas como pessoas, de exercer determinadas ações, ou, que essas mesmas pessoas não sejam vítimas de atitudes reconhecidas como prejudiciais, seja pela intenção ou omissão de terceiros. Entretanto, devemos salientar que ser reconhecido como pessoa não tem como pré-requisito indispensável pertencer à raça humana. Como exemplo deste fato podemos ver o reconhecimento dado às empresas como pessoas jurídicas portadoras de direitos e obrigações, bem como a existência de éticas que buscam estender também para animais não humanos a garantia de direitos.

. Assim, voltamos a nos deparar com a questão central de nossos questionamentos: Por que Deleuze, um pensador preocupado com as questões das

minorias, se recusa a aceitar os Direitos Humanos como uma instituição garantidora da dignidade humana? As pistas são muitas, porém tomar apenas a definição anteriormente dada de direito como ponto de partida para responder a esta questão seria um erro. Nesse momento, devemos analisar o modo como, segundo Deleuze, o direito vem a existir de fato dentro das práticas de uma sociedade:

O que me interessa não são as leis das leis (as primeiras são uma noção vazia, as últimas noções acrílicas), nem mesmo os as leis do direito, mas jurisprudência. É jurisprudência em última instância que cria a lei, e não podemos continuar deixando isso para os juízes. Escritores devem ler os relatórios da lei, em vez de o Código Civil. As pessoas já estão pensando sobre o estabelecimento de um sistema de lei para biologia moderna, mas tudo na biologia moderna e as novas situações que cria, os novos cursos de eventos que ele torna possível, é uma questão de jurisprudência. Nós não precisamos de um comitê de ética de homens sábios supostamente bem qualificados, mas grupos de experimentos. Este é o lugar onde passamos de lei para a política. Eu, por minha parte, fiz uma espécie de movimento em política em torno do Maio de 68, como eu entrei em contato com problemas específicos, por meio de Guattari, através de Foucault, através de Elie Sambar. Anti-Édipo foi do começo ao fim de um livro de filosofia política. (DELEUZE, 1990, p.169-170).

Direitos como instrumentos de criação de condições de vida não podem ser garantidos através de leis apartadas das situações que visam, de certa forma, controlar. Aliás, a lei por si mesma – a letra nascida e morta no papel – não é capaz de criar direito nenhum além do discurso. Mesmo órgãos como a ONU com suas declarações, leis e códigos, estariam fadadas, segundo Deleuze, a tornarem-se meras instâncias vazias caso não se atenham para a necessidade de criar jurisprudência. Somente através de singularidades, ou por prolongamento de singularidades (ESCOBAR, 1991) a jurisprudência pode ser criada. Compreender este movimento significa antes de tudo, criar estruturas dentro das sociedades que permitam aos indivíduos clamarem por seus direitos, a lei, por si só, nada garante. Logicamente isto não significa dizer que não se devem criar leis ou declarações, mas sim que esperarmos que elas sejam magicamente respeitadas seria tolice. Tomemos como exemplo os casos de guerras que foram travadas durante a Guerra Fria: Neste período a Declaração Universal dos Direitos Humanos já havia sido elaborada e alardeada como um dos grandes monumentos que buscavam restaurar a humanidade após os terrores do fascismo. Entretanto, isto não impediu que países que participaram da elaboração desta mesma declaração utilizassem armamentos químicos que causaram e ainda causam dano às gerações que sequer haviam

nascido antes destas guerras terem início (HOBSEBAWM, 2008). A crítica de Deleuze ao modo como as leis são tomadas se faz pertinente justamente por desmitificar estas pretensas garantias, demonstrando que políticas verdadeiramente criadoras de direitos carecem, antes de tudo, de engajamento local, algo que de fato possibilite que negações e atrocidades não sejam reproduzidas. A jurisprudência tem haver, antes de tudo, com direitos que não necessariamente estão no papel, mas que estão na prática efetiva das sociedades.

5. A crítica (parte b)

Devemos ter em mente que quando trabalhamos com o conceito de Direitos Humanos estamos falando de um conceito eminentemente filosófico, que foi construído e reconstruído, como já vimos, sobre os alicerces teóricos advindos de boa parte do desenvolvimento intelectual ocidental, e mais enfaticamente, dentro da filosofia moderna. De Descartes à Habermas seria difícil encontrar filósofos ocidentais que de alguma forma não tenham se encontrado as voltas com os dilemas acerca das liberdades e restrições dentro da sociedade. Por vezes encontramos filósofos que de alguma forma estabelecem relações entre algum tipo de liberdade privada (ou de consciência) e liberdades exteriores, tais como Kant e Hegel, em outros vemos grande primazia de direitos sociais, tais como em Marx. As revoluções ou movimentos sociais que de alguma forma buscam modificar determinada sociedade sempre, ou quase, ocorrem a partir da compreensão de que determinadas leis ou práticas morais ou estão limitando desnecessariamente as liberdades individuais ou estão deixando de efetivar os direitos, conquistados ou não, pela sociedade.

Na contenda entre a liberdade privada e os direitos sociais, pois não podemos ser ingênuos a ponto de acreditar que é possível atingirmos o máximo de gozo das duas dentro de qualquer sociedade, Deleuze parece tomar a posição que denuncia a insuficiência de ambas. Isto não deve ser entendido como uma simples recusa infantil em tomar posição, buscando assim manter algum tipo de pureza que lhe permitiria atacar ambos os lados graças a sua postura imaculada. Nesse sentido, é necessário antes de tudo, assumir que estas mazelas dificilmente poderão ser superadas por algum tipo de teoria política, seja ela inspirada por alguma divindade ou criada através da análise científica da história humana. É necessário criar experiências, tentativas e análises destas, e isto tampouco significa que apenas a filosofia possa realizar estas análises ou pensamentos reflexivos. Em *Negotiations* (DELEUZE, 1990) vemos o filósofo tomar esta posição acerca dos agenciamentos éticos e políticos ao falar sobre a necessidade, já presente em sua época, de trabalharmos uma nova ética sobre o papel da biologia frente aos seus recentes avanços das possibilidades de manipulação da natureza e do próprio ser humano. A construção desta nova ética não deveria ser feita através de abstrações vazias, mas

através de experiências dentro da própria lida com estes problemas. Apesar de acreditarmos estar colocando a filosofia em um uma torre de cristal, de certa forma, retira-se tudo da filosofia ao se tentar classificá-la meramente como pensamento reflexivo (DELEUZE, 1988), pois seja a criança ou físico, ambos não esperam a filosofia para que comecem a construir suas redes de significado do mundo. Devemos para isso ter em mente que a criação de conceitos não surge do nada e tampouco aponta para o nada:

Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico. Ele está pressuposto, não de maneira pela qual um conceito pode remeter a outros, mas pela qual os conceitos remetem eles mesmos a uma compreensão não-conceitual. Esta compreensão intuitiva varia ainda segundo a maneira pela qual o plano está traçado (...) Pré-filosófica não significa nada preexistente, mas algo que não existe fora da filosofia, embora esta o suponha. São suas condições internas. O não-filosófico está talvez mais no coração da filosofia que a própria filosofia, e significa que a filosofia não pode contentar-se em ser compreendida somente de maneira filosófica ou conceitual, mas que ela se endereça também, em sua essência, aos não-filósofos. (Deleuze; Guattari. 1997. p. 57).

Assim, podemos dizer que o conceito de Direitos Humanos, enquanto um conceito possivelmente filosófico – e endereçado não somente aos filósofos, mas também aos não-filósofos – surge ligando outros conceitos distintos, não apenas da filosofia, mas de várias outras áreas do conhecimento e, por vezes, até mesmo do senso comum. O espaço da não-filosofia, ou talvez da pré-filosofia, deve ser levado em conta para a compreensão de qualquer conceito. Deleuze não busca estabelecer uma filosofia alijada da não-filosofia. Com esta compreensão abre-se o espaço para que grupos que não são tradicionalmente reconhecidos como possíveis legisladores sobre suas próprias causas – indígenas, homossexuais, crianças etc. – possam ser trazidos para dentro debate acerca de suas próprias necessidades e direitos. A democracia em Deleuze pode ser vista, entre outras coisas, justamente por se recusar a apartar dos debates políticos os indivíduos que estão diretamente ligados as questões. Nesse aspecto, a necessidade de dar voz aqueles que não a possuem, Deleuze se reconhece como devedor de Foucault (FOUCAULT, 1989) e ao GIP.

Em seu próprio nascimento, o conceito, que no fim das contas é um rizoma, torna-se único e total, apontando e remetendo-se a outros, ele não tem a obrigação de coincidir suas bordas com outros conceitos, ele é em si mesmo suficiente (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Dizer isso não significa que dentro de qualquer

conceito não exista outros conceitos dos quais dependa, porém, quando isso ocorre não há dependência externa. O que ocorre é que o próprio conceito anterior torna-se parte do posterior, fazendo assim que a dependência seja imanente e rizomática, ou seja, uma dependência de si mesmo. De onde então surgem os Direitos Humanos e quais são os pontos que compõem sua totalidade fragmentária?

O problema que nos deparamos desde o início e que cada vez torna-se mais grave acentua-se ainda mais aqui: Deleuze não nos apresenta expressamente nenhuma proposta concreta para criação desde conceito, deixando-nos apenas com pistas de como talvez seja possível (re)construí-la. Desta forma, temos de construir não apenas uma análise filosófica dos Direitos Humanos em Deleuze, mas sim uma análise a partir de Deleuze e do modo como este pensador os compreendia. Seguindo estas pistas, podemos ver o filósofo nos mostrar, em sua entrevista concedida à Parnet, porque o atual discurso acerca desse conceito é na realidade um discurso para tolos:

A respeito dos Direitos Humanos, tenho vontade de dizer um monte de coisas feias. Isso tudo faz parte deste pensamento molenga daquele período pobre de que falamos. É puramente abstrato. O que quer dizer "Direitos Humanos"? É totalmente vazio. É exatamente o que estava tentando dizer a pouco sobre o desejo. O desejo não consiste em erguer um objeto e dizer: "Eu desejo isto". Não se deseja a liberdade. Isso não tem valor algum. (DELEUZE, 1988).

A liberdade, os Direitos Humanos ou qualquer outra coisa do tipo, são na realidade construções que devem ser tomadas dentro de uma paisagem, de um território. Se determinado indivíduo deseja ser livre, deve-se antes pergunta-lo: deseja ser livre aonde; de que; em qual contexto? O que está implicitamente colocado por Deleuze em relação a esta questão não é a impossibilidade da construção dos Direitos Humanos. O que está colocado é que o atual conceito e a atual crença frente a ele não refletem verdadeiramente nenhum direito ao quais os seres humanos que estejam em condições de negação e diminuição de suas potencialidades possam lançar mão em situações concretas. Como o próprio filósofo fala sobre a questão do massacre armênio na entrevista dada a Parnet: "Os Direitos Humanos... Ao invocá-los, quer dizer que os turcos não têm o direito de massacrar os armênios. Sim, não podem. E aí? O que se faz com esta constatação?" (Idem) Parte desta impossibilidade está justamente em acreditar na universalidade destes direitos. A política atual não possibilita ao ser humano recorrer a instancias tais

como a Declaração Universal de Direitos Humanos. O que existe é um vazio contextual que busca se aplicar ao universal, mas a nenhum singular, e não poderia ser de outro modo visto o processo histórico que o deu base, e o pior, acaba por criar os universais ou mesmo as abstrações irreais que são tão combatidas na filosofia de Deleuze: “Abstrações não explicam nada, elas mesmas tem que ser explicadas: não existem tais coisas como universais, não há nada de transcendente” (DELEUZE, 1990, pág. 145). Estas abstrações vazias que pretendem explicar, ou transformar a realidade social acabam por impossibilitar uma compreensão que possa de fato lidar com a realidade, funcionando como modelos que por fim se tornam mais prejudiciais do que benéficos.

Os Direitos Humanos se propõem tal como uma lei que deve garantir as pessoas um aspecto comum de inviolabilidade, é necessário, portanto, que se pressuponha, para um efetivo conceito de Direitos Humanos, o mínimo de similaridade entre os objetos (os humanos) tomados por este conceito, pois “a generalidade é da ordem das leis. Mas a lei só determina a semelhança dos sujeitos que estão a ela submetidos e sua equivalência aos termos que ela designa” (DELEUZE, 1969, p. 12). A generalidade pretensamente seria garantida pelo simples aspecto de humanidade: é este o ponto gerador comum do discurso da Declaração Universal dos Direitos Humanos, entretanto, o discurso vazio, incapaz de produzir e garantir situações objetivas de humanidade coloca em xeque justamente seu alicerce.

Devemos lembrar aqui dos princípios de decalcomania e de cartografia. Deleuze parece encontrar nos Direitos Humanos uma busca por algum tipo de princípio que permita a qualquer indivíduo decalcar as ações e políticas que devem ser tomadas em determinadas situações a partir de algum conceito pretensamente universal. O problema não está em criar relações de prolongamentos, de fato elas são possíveis, e não é isso que se busca negar (DELEUZE, 1990). Seria um erro grosseiro criticar Deleuze como se de alguma forma ele estivesse alegando que cada questão é de tal forma individual que não se possa criar algum tipo de relacionamento com outras relações. Na realidade a decalcomania é criticada por consistir em uma tentativa de constantemente repetir algo até o ponto de acreditar que ela se torna algo universal: “Reencontramos sempre os dois aspectos da ilusão: a ilusão natural, que consiste em decalcar os problemas sobre proposições que se

supõe preexistentes, opiniões lógicas, teoremas geométricos, equações algébricas (...)” (DELEUZE, 1969, p.156). É justamente esta decalcomania que Deleuze vem a criticar nos Direitos Humanos, pois, como podemos ver em qualquer canto do globo, mesmo com sua pretensão universal, eles não são capazes efetivamente garantir à todos as condições mínimas de vida. Logicamente, podemos encontrar casos em que os Direitos Humanos tenham contribuído para sanar problemas específicos, não há dúvidas disso, entretanto, ainda assim eles falham em garantir sua universalidade. A jurisprudência, que no fim das contas é a verdadeira criadora de direitos, pode, em alguns casos, lançar mão dos Direitos Humanos, mas apenas em casos em que as estruturas que garantam estes direitos já tenham estabelecido, caso contrário, seria tolice crer que estes direitos seriam capazes de resguardar qualquer condição mínima de vida.

6. Conclusão

A posição assumida por Deleuze de que os Direitos Humanos (tal como estão colocados) são na realidade apenas um discurso vazio não significa compreendê-los como ausentes de significado ou de ideologias, antes o contrário. Significa compreender as condições que o possibilitam, e através desta compreensão opor-se ao que está dado através dele, reconhecendo que em suas determinações não há qualquer possibilidade de realização do ser humano no nível universal que se pretende:

Há um princípio discursivo que diz que não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia. O discurso é o lugar em que podemos observar a articulação entre língua e ideologia (...) Por isto, ao observarmos como a língua produz sentidos, temos acesso ao modo como a ideologia está presente na constituição dos sujeitos e dos sentidos. A ideologia está em que o sujeito, na ilusão da transparência e sob o domínio de sua memória discursiva – alguma coisa fala antes, em outro lugar e diferentemente – pensa que o sentido só pode ser “aquele” quando na verdade pode ser outro. O que lhe atribui esta evidência é, na verdade, o fato de que não há sentido sem interpretação e a interpretação é um gesto do sujeito carregado de ideologia. (ORLANDI, 2010, p.296).

Como vimos ao longo deste trabalho, Deleuze critica as posições atuais ligadas ao conceito de Direitos Humanos e as coloca como insuficientes e contraditórios em, pelo menos, dois aspectos que nos obrigam a repensar o grande respeito que se tem por este conceito quando se discute as condições humanas:

- a) É insuficiente para garantir, em situações reais, que aquilo que é chamado de ‘dignidade’ possa ser posto para seres humanos que vivem em situações de extrema pobreza e vulnerabilidade dos mais variados tipos (exploração sexual, trabalho escravo, guerras civis, refúgio, fome, genocídios, etc.), fazendo com que não possam ser levados como verdadeiramente universais em sua efetividade;
- b) É contraditório por sua real natureza ocidentalizada e sua irreal pretensão universal. Quando, em fins de Segunda Guerra Mundial, os países beligerantes vencedores tentaram criar condições para que o

fantasma do fascismo nunca mais despertasse, ‘esqueceram-se’ de que em seu discurso universalizante estavam impondo a outros sujeitos condições que apenas eles haviam experimentado e, além disso, negaram-se a experimentar e levar em conta experiências eram, e continuam sendo, exclusivas de outros povos: em termos deleuzianos podemos dizer que não estavam no mesmo plano de imanência e tampouco compartilhavam conceitos com estes outros povos.

Em fins do século XX – ou do Breve Século XX – e início do XXI nos encontramos com uma vitória ideológica, ao menos em discurso, dos chamados direitos universais. Mesmo os povos ou grupos que não participaram, e por vezes até mesmo se opuseram inicialmente, trazem cada vez mais para seu discurso a ideia de que são parte do coletivo da humanidade, e que, portanto, têm direitos a serem preservados³³. Podemos tomar como exemplo deste fato a trajetória da esquerda brasileira em relação aos Direitos Humanos: inicialmente, por reconhecerem nestes direitos apenas a manifestação da vontade dos países capitalistas vencedores da Segunda Guerra em propagarem seus valores individualistas em detrimento de direitos coletivos ou sociais, opuseram-se ferrenhamente a eles (VIOLA, 2010). Hoje é cada vez mais difícil encontrar pensadores que se identificam com a esquerda que, de uma forma ou de outra, não encontrem neste discurso algum tipo de mecanismo de luta e combate às injustiças sociais. Tornando-se inclusive defensores dessa universalidade quando se defrontam com o pensamento mais conservador que busca compreender estes direitos apenas como meios de defesa de ‘flagelos sociais’, sendo este pensamento exemplificado pela máxima “Direitos Humanos para humanos direitos”. Mesmo assim, ainda encontramos nesse âmbito a antiga contenda entre relativistas culturais e universalistas. Cabe ressaltar que por mais que Deleuze pudesse se aproximar mais dos relativistas culturais nesse aspecto, sua crítica se dirige aos dois lados:

Todas as abominações que o homem sofreu são casos e não desmentidos de direitos abstratos. São casos abomináveis. Pode haver casos que se

³³ Mesmo entre aqueles que se opõem a noção da DUDH não se opõem de todo a noção de direitos básicos. O que encontramos é, tal como na posição de Deleuze, uma recusa em aceitar os direitos que aí estão, e que evidentemente são utilizados como instrumento político para justificar opressões por parte dos mais poderosos justamente contra aqueles que deveriam estar guardados por estes direitos.

assemelhem, mas é uma questão de jurisprudência. O problema armênio é um problema típico de jurisprudência extraordinariamente complexo. O que fazer para salvar os armênios e para que eles próprios se salvem desta situação louca em que, ainda por cima, ocorre um terremoto? Terremoto este que também tem seus motivos: construções precárias, feitas de forma incorreta. Todos são casos de jurisprudência. Agir pela liberdade e tornar-se revolucionário é operar na área da jurisprudência! A justiça não existe! Direitos Humanos não existem! O que importa é a jurisprudência. Esta é a invenção do Direito. Aqueles que se contentam em lembrar e recitar os Direitos Humanos são uns débeis mentais! (DELEUZE, 1988)

Ora, dizer que simples considerações universais podem dar cabo de todas as possibilidades de vivências humanas é instaurar metanarrativas incapazes da realidade. Porém, de outro lado, por mais que as diferentes situações possíveis se assemelhem, ainda assim, nada criam e nada fazem se não forem capazes de criar instâncias nas quais, ao defrontar-se com violações, não for possível fazer, criar, e estabelecer o direito. Apenas contentar-se com discursos e documentos, ou seja, apenas criar referências contextuais, nada trará, nada possibilitará para aqueles que têm suas possibilidades de vida diminuídas por condições de existência abomináveis.

Assim, podemos dizer que a posição de Deleuze é na realidade uma busca por legitimar a criação de direitos que advenham de situações territoriais, pois, na realidade, é desta forma que eles podem ser de fato criados. Sem uma jurisprudência territorial, feita a partir de situações de vida, os Direitos Humanos tornam-se vazios. Cabe àqueles que desejam lançar mão destes direitos criarem refletirem se, de fato, podem ser chamados de direitos humanos, (i.e.) universais. Deleuze não busca impedir que os Direitos Humanos sejam usados como instrumento de luta local, o que ele busca demonstrar é que seria tolice acreditar que possam verdadeiramente funcionar como uma panaceia universal.

Referências Bibliográficas

AGUIRRE, Javier. **De una Crítica Deleuziana de los Derechos humanos: Hacia una Jurisprudência Deleuzia de Derechos humanos**. In Estudios de Derecho, nº 15, 2010.

COMPARATO, Fábio Konder. **Fundamento dos Direitos Humanos**. Instituto de Estudos Avançados da USP, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza segundo Hume**; Tradução de Luiz B. Orlandi. - São Paulo: Ed. 34, 2001.

_____. **Negotiations**. New York, Columbia University Press, 1990.

_____. **O abecedário de Gilles Deleuze**. Entrevista a Claire Parnet, 1988, em vídeo, transcrito e traduzido por Rosana Fernandes, disponível em <<http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>>

_____. **Diferença e Repetição**. (Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado); Rio de Janeiro: Graal, 1969.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs, capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Ed. 34, 1995. Vol. 1.

_____, 1995. Vol. 2.

_____, 1996. Vol. 3.

_____, 1997. Vol. 4.

_____. 1997. Vol. 5.

_____. **O Anti-Édipo**; São Paulo. Ed. 34, 2001.

_____. **O Que é a Filosofia?**; São Paulo. Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Ed. Escuta. 1998.

DOSSE, François. **Os engajamentos políticos de Gilles Deleuze**. In. História: Questões & Debates. Curitiba. 2010. Editora UFPR. 2010.

ESCOBAR, Carlos Henrique de. **Dossiê Deleuze**. Ed. Hólon. 1991;

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1989.

ISHAY, Micheline. **Direitos humanos: uma antologia: principais escritos políticos, ensaios, discursos e documentos desde a Bíblia até o presente**. São Paulo: Ed. USP, 2006.

HOBBSAWM, Eric. A Era dos Extremos: **O Breve Século XX**. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 2008.

ONU. **DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS**. Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Disponível na Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo: www.direitoshumanos.usp.br.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Educação em Direitos Humanos: Um discurso**. In: Educação em Direitos Humanos: Fundamentos teórico-metodológicos. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos – Presidência da República, 2010.

PATTON, Paul. **What is Deleuzean Political Philosophy**. IN. Crítica Contemporânea. Revista de Teoria Política, N°1 Nov. 2011.

_____. **Political Normativity and Poststructuralism: The Case of Gilles Deleuze**. 2007.

SARAMAGO, José. **Este mundo de injustiça globalizada**. Ciberfil Literatura Digital. 2002.

_____. **Deleuze and Democracy**. In: Contemporary Political Theory. N° 4 2005

QUEIROZ, Imar Domingos. **Direitos humanos no Brasil: novas abordagens e desafios políticos**. In: Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio, nº 7, jul/dez, 2010.

VIOLA, Sólton Eduardo Annes. **Direitos Humanos no Brasil**. In: Educação em Direitos Humanos: Fundamentos teórico-metodológicos. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos – Presidência da República, 2010.